ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

Vol. XLI MCMLXVIII Fasc. 2.º: Julio-Dicbre.

SUMARIO

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)
FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BARCELONA

Barcelona. — MCMLXX

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE CIENCIAS ECLESIÁSTICAS

2 FASCÍCULOS AL AÑO

EDITORES

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)
FACULTAD DE TEOLOGÍA, SECCIÓN SAN PACIANO

Precio anual de suscripción:

Para España: 240 pesetas
Para el extranjero: 300 pesetas

ADMINISTRACIÓN

EDITORIAL BALMES

Durán y Bas, 11. — BARCELONA - 2

BAPTISTERIOS PALEOCRISTIANOS DE HISPANIA

III. El lugar del bautismo

Con la expresión *lugar del bautismo* queremos referirnos a la piscina bautismal y recipiente reservado expresa y exclusivamente para efectuar el baño sacramental. Hacemos uso de esta terminología para distinguirla del espacio arquitectónico o baptisterio y de la pila bautismal, que, aun sirviendo para cumplir la misma finalidad, sin embargo, el uso de la pila bautismal marca una línea divisoria en el cambio litúrgico de la administración del sacramento del bautismo.

Nombres de la piscina bautismal

Los términos para denominar el lugar del bautismo son muy diversos. Unos engloban en el vocablo tanto el espacio bautismal como el lugar del bautismo, por ejemplo, *Baptisterium* (βαπτιστήριον) derivado de la misma e intrínseca finalidad del edificio. Por afinidad con aquellos edificios que conservan el agua es frecuente el empleo de la palabra *Nymphaeum*. Del rito bautismal consistente en el baño o «tinctio» se ha derivado el término *Tinctorium* [1]. Para indicar el efecto propio del lavabo, limpiar, purificar, se expresa con la palabra *Lavacrum* del verbo latino «lavo». Tertuliano originará una nueva denominación *piscina*, al llamar «pisciculi» a los que nacen en las aguas de Cristo, que es la más común [2].

Dejando a un lado la variedad de denominaciones usadas por los diversos autores [3], nos limitamos a entresacar las terminologías

[1] PL 82, 256; Ed. LINDSAY VI, xix, 22; Ed. BAC, p. 154: «Baptismum Graece, Latine tinctio interpretatur; quae idcirco tinctio dicitur, quia ibi homo spiritu gratiae in melius immutatur, et longe aliud quam erat efficitur».

[2] PL 1, 1198 TERTULIANO, *De baptismo. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 201: «Nos pisciculi secundum ΙΧΘΥΣ *nostrum* Iesum Christum in qua nascimur».

propias de los escritores hispanos. Ya desde los primeros documentos referentes al bautismo, allá por los comienzos del siglo IV, nuestros autores cristianos tienen expresiones propias para denominar el lugar del bautismo.

Dos son los términos comúnmente empleados: *Fons* y *Lavacrum*. El primer término es el más propio de Occidente. Nombres que se usan indistintamente. El *concilio de Elvira* es el primer documento literario, que en sus cánones sobre el bautismo hace uso de estos términos y encauza la terminología bautismal hispana [4]. *San Paciano de Barcelona* [5] y *Aurelio Prudencio* son los dos primeros autores, que sepamos, en los cuales se encuentran estas expresiones.

Aurelio Prudencio en el himno dedicado a san Fructuoso de Tarragona, que ya en la cárcel administra el sacramento del bautismo, lo denomina con el evocador nombre de *Mysticum lavacrum* [6]; mientras que en el poema compuesto en honor del baptisterio de Calahorra utiliza la palabra *Fons*, destacando el efecto purificatorio de la fuente clara [7].

La gran peregrina española Eteria abunda también en estas mismas expresiones cuando describe las ceremonias del sacramento en Palestina [8].

El obispo de Elvira, san Gregorio, abunda igualmente en estas expresiones, aunque tiene preferencia por el término *Lavacrum*. La expresión más explícita y que designa concretamente el lugar

[3] V. PACHECO PÉREZ y J. M. GALÁN JORDÁN, *El templo y el baptisterio. Arte sacro y Concilio Vaticano II*, 222-223. Los autores recogen diversas terminologías del baptisterio, incluyendo una bibliografía interesante.

H. LECLERCQ, *Baptistère:* DACL. II, 386-390.

[4] PL 2, 6: Can. 2.° «Flamines qui post fidem lavacri regenerationis sacrificaverunt...».

[5] PL 13, 1093: «Atque ita Christi semen, id est Dei spiritus novum hominem alvo matris agitatum, ut partu fontis exceptum, manibus sacerdotis effundit, fide tamen pronuba».

«Haec autem compleri alias nequeunt, nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramento. Lavacro enim peccatba purgantur...».

[6] AURELIO PRUDENCIO. *Obras Completas*. Ed. BAC, 591, v. 28: «His dictis adeunt specum reorum, exrecent ibi mysticum lavacrum et purgamen aquae stupent tenebrae».

[7] Op. c., p. 608, v. 5: «Hic etiam liquido fluit indulgentia fonte at veteres maculas diluit amne novo».

[8] HELENE PETRÉ, *Etherie, journal de voyage*, p. 240. «... hoc solum hic amplius fit, quod infantes, cum baptidiati fuerint et vestiti, quemadmodum exierint de fonte, simul cum episcopo primum ad Anastase ducuntur».

del bautismo *in piscina lavacri,* que acusa la dependencia con la terminología de Tertuliano [9].

San Isidoro de Sevilla tiene predilección especial por el vocablo *Fons,* sin excluir el término *Lavacrum.* Sin embargo, para definir el lugar del bautismo contrapone el término *Fons* al pagano *Delubra,* y lo que en los templos paganos que tenían fuentes se denominaba *delubra,* ahora en los edificios cristianos se llama *Fons* o *Locus regeneratorum* [10].

San Ildefonso de Toledo emplea la misma terminología isidoriana. El término *Fons* lo aplica indistintamente tanto al baptisterio como a la piscina bautismal [10 bis].

El anónimo de Mérida al referirse a la basílica de san Juan Bautista, en la cual estaba el baptisterio, aprovecha para distinguir netamente la «basílica del bautismo» de la *Fuente bautismal,* denominando el lugar del bautismo con la palabra *Fuente* [11].

El *Ritual litúrgico* hispano es muy pródigo en terminología baptisterial. En el ceremonial de la administración del sacramento, tanto el de la vigilia pascual como el Ordinario, utiliza dos términos *Fons* y *Vas.* Mientras que en las Oraciones para la «Benedictio novi fontis» usa el término *Puteus.* El ceremonial hispano recoge solamente las dos primeras expresiones: *Fons* y *Vas,* en el «Ordo babtismi celebrandus quolibet tempore». Términos que no son contrapuestos, sino complementarios, en cuanto que el ritual prevé que el sacramento pueda conferirse en la *Fons* o *piscina bautismal* o en el *Vas* o *pila bautismal.* Parece, pues, que el ceremonial mozárabe especifica dos lugares que denomina por sus

[9] PLS I, 446: «... postea baptizato Christo fecunditatem et benedictionem accepturae essent, ut Dei filios per lavacri vitalis sanctificationem generarent». «... Sed ideo baptizari dignatus est ut aquam ipsam suo lavacro sanctificaret...».

I, 256: «Si autem in aliquo accusatur, jubet illam foras exire dicens: emendet se, et cum emendaverit se, tunc accedat ad lavacrum».

[10] PL 82, 545; Ed. LINDSAY, XV, 3, 9. Ed. BAC, p. 374.

PL 83, 820: «... per lavacrum regenerationis abluuntur». «... regeneramur ex lavacro».

[10 bis] PL 96, 112: «... ut omnis sancto lavacro baptizandus videat per quae mysteriorum signa vocatur».

96, 124: «... quotidie in regeneratorum fit specialiter lavacro».

96, 156: «Quare et unde fons in Quadragesima clauditur, et in Pascha reseratur».

96, 157: «De gradibus fontis».

[11] FLÓREZ, ES, XIII, p. 233.

propios nombres, para administrar el sacramento, bien en la *Fons*, a los adultos, o bien en el *Vas*, a los niños [12].

La tercera palabra que encontramos en el *Liber Ordinum* es *Puteus*. El ritual tiene dos fórmulas de la «Benedictio novi fontis», de las cuales la segunda, en opinión del liturgista Fèrotin, tiene un perfume de antigüedad verdaderamente notable [13]. Las dos oraciones no se refieren a la bendición del agua bautismal como pudiera pensarse, ni mucho menos a una fuente cualquiera o pozo, pues el ritual prevee su oración correspondiente [14], sino que se refiere particularmente a la piscina destinada a contener el agua del bautismo, en la cual serán bañados los neófitos [15].

Los dos términos comúnmente empleados para denominar el lugar del bautismo y que se encuentran registrados en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española son las palabras *Piscina* y *Pila*. El diccionario define *la piscina bautismal* como un «estaque de agua aplicable a las primitivas fuentes bautismales paleocristianas, con destino al bautismo de inmersión». Mientras que la definición de la *Pila bautismal* como «una pieza de piedra cóncava, monolítica generalmente, de dimensiones reducidas, para administrar el bautismo por infusión». Esta doble terminología *Fons* o *Piscina* y *Vas* o *Pila bautismal* cambia con el tiempo, sustituyéndose su aplicación y significación cuando sobreviene la mutación del rito bautismal: el rito de inmersión por el de infusión. Diversos términos que aunque indican la misma realidad, sin embargo, su configuración es totalmente diversa en la forma, materia y sistema constructivo.

Emplazamiento

El primer punto que debemos tomar en examen es la ubicación de la piscina bautismal dentro del espacio bautismal. Tratándose de la pieza esencial y específicamente bautismal su emplazamiento debe ocupar un lugar preeminente. San Cirilo de Jerusalén sitúa

[12] MoO, 29: «His peractis, veniens sacerdos ad fontem exsufflat fontem tribus vicibus, aut vas ubi babtizandus est infans...».
[13] MoO, 161-162: *Benedictio novi fontis*.
«Iste sit ille puteus olim mistice figuratus, ad quem spiritualis...».
[14] MoO, 172: *Oratio vel benedictio putei novi*.
[15] MoO, 161: Comentario que hace el P. Férotin en la nota correspondiente.

la piscina en el «*esioteron oikon*», que es el baptisterio propiamente dicho [16]. Espigando entre nuestros escritores, el único que nos proporciona datos concretos es el anónimo emeritense. Como cronista que es de la Iglesia de Mérida nos ofrece diversas descripciones de los lugares en donde él está viviendo. Hablando de la casa y basílica del bautismo, emplaza la piscina bautismal en el mismo eje central del baptisterio, como se desprende de sus mismas palabras: «en medio de ella estaba la fuente bautismal» [17].

Como costumbre ordinaria y general, la piscina bautismal ocupa el lugar central del espacio bautismal constituyendo el centro polarizante del mismo. No sólo por la importancia concedida a su situación en el eje central del baptisterio, sino también por la proporción de la piscina con el espacio bautismal.

Comúnmente las piscinas se han pensado como un espacio exento y libre de todo impedimento constructivo que pudiera entorpecer el desarrollo de la liturgia, permitiendo a la vez un desenvolvimiento de la ceremonia con una cierta soltura y amplitud [18].

Se debe destacar igualmente la construcción centralizante y libre para conseguir una liturgia envolvente, en donde todo elemento del baptisterio gire y dependa de la piscina. Esta intención arquitectónico-litúrgica falta en aquellos baptisterios que han sufrido una transformación de lugar, aprovechando una estancia lateral posiblemente construida sin una finalidad determinada y la han habilitado para un segundo uso.

Incluso, ya dentro del espacio arquitectónico, se han visto obligados en algún caso concreto a desplazar la piscina, descentrándola, subordinando su lugar al espacio disponible y descuidando conservar el paralelismo con los muros perimetrales [19].

Planimetría de las piscinas bautismales

Las planimetrías de las piscinas bautismales podemos reducirlas a cuatro esquemas: cruciforme-lobulado o rectilíneo, circular, cuadrado y rectangular.

16 PG 33, 1067; ALBINO ORTEGA, *Las catequesis de san Cirilo de Jerusalén*, II, 151.

17 FLÓREZ, ES, XIII, 233.

18 MoO, 219: «Ista peracta, babtismum per ordinem celebratur».

19 SERRA RÁFOLS, *La villa romana de la dehesa de La Cocosa*, 136.

Pero antes de examinar cada una de estas tipologías, me voy a permitir una nota aclaratoria para entender más fácilmente las diversas plantas. Comúnmente se habla con mucha imprecisión de las formas de las piscinas bautismales, sin hacer la distinción de la tipología interna de la externa, como tampoco se precisa si el «gradus descensionis et ascensionis» forman o no parte integrante de la piscina.

Respecto de la primera premisa, se debe tener en cuenta que la piscina bautismal es un vacío o recipiente para contener la materia del sacramento. Como todo vacío, está compuesto de dos partes: la interior y la exterior. Partes que es muy necesario distinguir entre sí para tener una idea clara de la tipología concreta de cada piscina, ya que los paramentos internos delimitan una forma que en la mayor parte de los casos no coincide con la forma externa.

En cuanto al segundo punto, es de suma importancia seguir un criterio seguro y concreto en la interpretación de la doble rampa de escaleras o *gradus descensionis et ascensionis* en la piscina bautismal. Según nuestro modesto parecer, tanto el vacío interno como los dos accesos de entrada y salida forman un todo inseparable y único. Y por esto las planimetrías o tipologías del lugar del bautismo han de clasificarse teniendo en cuenta la forma descrita por ambos cuerpos unidos. Ya que consideradas ambas partes por separado, la planimetría cambia sustancialmente.

Estas premisas aclaratorias son muy importantes para encuadrar las diversas tipologías dentro de una determinada clasificación, ya que piscinas que hasta el presente han sido clasificadas como circulares, siguiendo este criterio pasan a ser consideradas como otro tipo geométrico diferente.

Tipología cruciforme

De todas nuestras planimetrías la más interesante, sin duda ninguna, es la cruciforme. La planimetría en forma de cruz admite pluralidad de esquemas dando origen a infinidad de combinaciones. La tipología cruciforme puede obtenerse por las combinaciones de los más variados esquemas geométricos, bien por el cruce de rectángulos o la yuxtaposición de formas lobuladas, como por

la inserción de un rectángulo entre dos lóbulos. Siendo múltiple la posibilidad de juegos para poner de relieve la forma de cruz, adoptamos la distinción entre tipología cruciforme lobulada y tipología cruciforme rectilínea, que a su vez podrán ser de cruz griega o de cruz latina.

¿Por qué la presencia de la *forma crucis* en la piscina bautismal? Merece la pena ahondar un poco en este punto para ver cómo la planimetría cruciforme tiene su razón de ser en la piscina bautismal. Parece como si fuera una norma que se transmite ininterrumpidamente a partir de la paz de Constantino [20] (lám. 11). Constantino orienta toda su actividad político-religiosa bajo el *signum crucis*. No solamente esto, sino que hasta quiere imprimir su misma fiebre arquitectónica con el sello de la cruz [21]. El mismo emperador encauzará las planimetrías basilicales erigiendo la basílica de Constantinopla en el año 337 *in forma crucis*, es decir, dividida en cuatro espacios como los brazos de una cruz. Y así lo hizo construyendo la Anástasis de Jerusalén que la denominó «*Basílica de la Resurrección*», para simbolizar su propia resurrección [22].

Constantino edifica la Anástasis sobre estructuras cruciformes para rememorizar el lugar del sepulcro y resurrección de Jesucristo. Quizá llevado de un cierto orgullo religioso, Constantino

[20] PRUDENCIO, *Contra Symmachum:* Ed. BAC. I, p. 393, v. 487. «El nombre de Cristo, cubierto en el oro recamado, hacía resplandecer el lábaro de púrpura. El nombre de Cristo era el distintivo de los escudos y sobre los penachos ondeantes aparecía puesta la cruz».

[21] EUSEBIO DE CESAREA, *Oratio panegirica de aedificatione ecclesiarum, Paulino Tyriorum episcopo dicta:* PG 20, 850-880.

PG 20, 866: «Sed inter templum ac vestibulum maximo intervallo relicto, hoc spatium in quadrati speciem circumseptum quatuor obliquis porticibus circumquaque exornavit, quae columnis undique attolluntur. Intercollumnia porro ipsa septis e ligno reticulatis, in mediocrem et congruam altitudinem elatis circumclusit. Medium autem spatium apertum et patens reliquit, ut et coeli aspectum praeberet, et aerem splendidum solisque radiis collustratum praestaret. Hic sacrarum expiationum signa posuit; fontes scilicet ex adverso ecclesiae structos, qui interius sacrarium ingessuris copiosos latices ad abluendum ministrarent».

[22] PG 20, 1210: *Descriptio martyrii apostolorum Constantinopoli.* «Cujus ad quatuor latera porticus erant sibi invicem conjunctae, quae aream in medio sitam una cum ipso templo circumcingebant. Praeterea basilicae, lavacra, diversorio et alia plurima habitacula . . . »

«Quod etiam in eo templo sepulcrum sibi aedificavit.»

W. M. BEDARD, *The symbolism of the baptismal font in early thought,* pp. 39-40.

quiere emular edificando su mausoleo sepulcral en el mismo eje de la planta cruciforme constantinopolitana, asociando la idea *sepulcro-resurrección* —, y ambicionando la misma suerte de Cristo, un final glorioso y una victoria triunfal.

Parece, pues, bastante evidente, según esto, que la planimetría cruciforme tiene un sentido de *imagen triunfal* en la arquitectura basilical constantiniana y que evoca la victoria definitiva de Jesucristo. Esta premeditada intención teológica de conceder al edificio basilical un carácter simbólico parece ser una constante introducida en el siglo IV y que se acentúa en todo el orbe cristiano antiguo con una inalterabilidad avalada por los Padres griegos y latinos. El primer padre que aborda el tema es Eusebio de Cesarea. En su *Historia Eclesiástica* incluye una oración panegírica de la edificación de las iglesias, expuesta por el obispo de Tiro, Paulino [23]. Hemos de pensar que Paulino tiene bajo sus ojos esta piscina al componer este panegírico con motivo de la dedicación de la basílica de Tiro en el 316; y que la descripción que hace se refiere a ella. En las excavaciones efectuadas en el siglo pasado, año 1847, en la ciudad de Tiro, fue hallada una basílica con baptisterio y una piscina cruciforme [24]. Con mucha seguridad que la basílica excavada es la misma que recoge Eusebio en su Historia (dib. 1.º).

San Gregorio Nacianzeno, en el segundo de sus cármenes, alaba la magnificencia del templo de los apóstoles construido según planimetría cruciforme, por lo que se deduce de su lectura: «... lateribus formam crucis habentibus, in quatuor partes divisa» [25].

[23] PG 20, 866. *Oratio panegirica de aedificatione* ...

[24] PG 20, 1110: «Vidisses igitur in fontibus qui sunt in medio foro, boni Pastoris imagines, divinorum oraculorum peritis notissimas; Danielis item effigiem una cum leonibus aere expressam, et auri bracteis refulgentem. Tantus porro divini Numinis amor imperatoris animum occupaverat, ut in totius palatii eminentissimo cubiculo, in maxima tabula, quae in medio lacunaris inaurati expansa est, s i g n u m D o m i n i c a e p a s s i o n i s ex auro pretiosisque lapidibus elaboratum infixerit».

W. M., *The symbolism of the* ..., p. 39.

H. Leclerq, *Baptistère*, DACL. II, 435, fig. 1.346.

[25] PG 37, 1258. *Carmina* 2: 1. *Somnium de Anastasiae ecclesia*.

Templis aliquando, meis, nunc alienis:
Inter quae magnifica aedes Christi discipulorum,
Lateribus *formam crucis* habentibus, in quatuor partes divisa.
Sed ea non tantum mihi desiderium et dolorem incutiunt
Quantum Anastasia, novissima Bethlehem.

De san Ambrosio, obispo de Milán, se cuenta la gran actividad constructiva que desplegó en el embellecimiento de los lugares de culto. Se recuerda la basílica edificada durante su episcopado *«ad modum crucis»* [26].

¿Este simbolismo ha pasado a la planta cruciforme de la arquitectura bautismal y concretamente a las piscinas bautismales?

Desde el punto de vista cronológico la primera piscina bautismal más antigua parece ser la de la basílica de Tiro, según han demostrado las excavaciones efectuadas. Se trata de una piscina bautismal construida de mármol, de planta cruciforme y en cuyos brazos tiene dispuesto el *gradus descensionis y ascensionis* o doble rampa de bajada y subida [27]. Esta piscina bautismal pudiéramos considerarla como el *tipo* o *modelo* del lugar del bautismo. San Gregorio de Tours recuerda a este propósito una de las piscinas hispanas de la provincia de la Lusitania que ya en su tiempo era antigua. La descripción que hace el santo es muy sucinta y elocuente: «... Piscina namque est apud Osen campum antiquitus sculpta et ex marmore vario *in modum crucis,* miro composita opere» [28].

Estos dos testimonios de dos centros muy distantes topográcamente, nos demuestran la continuidad de la tipología cruciforme y su anclamiento en la península ibérica. La provincia de Lusitania

[26] H. Leclercq, *Milan:* DACL 11, 1057-1060, fig. 8.044.

«Quo facto B. Ambrosius summo gaudio summaque laetitia omnium aliorum apostolorum studiose acquisivit. Quibus adquisitius *honestissimam basilicam ad modum crucis* in romana parte inter Portam quam romanam vocant ...»

W. M. Bedard, *The symbolism of the ...*, p. 39.

«Condidit Ambrosius templum,
Dominoque sacravit
Nominoque apostolico, munere reliquiis.
Forma crucis templum est, templum victoria Christi,
sacra triumphalis signat imago locum.»

[27] H. Leclercq, *Baptistere:* DACL II, 435, fig. 1.346.

[28] PL 71, 725: *Historia Francorum.* «Est illud illustre miraculum de fontibus Hispaniae, quos Lusitania provincia profert. Piscina namque est apud Osen campum antiquitus sculpta et ex marmore vario in modum crucis, miro composita opere. Sed et aedes magnae claritatis ac celsitudinis desuper a christianis constructa est.»

El comentarista de este paso hace alguna aclaración a propósito del lugar topográfico Osen «Non alius iste locus videtur esse ab Osser, seu Oset, prope Hispalim ... Hispalis vero ex Baetica provincia censebatur, hodie Andalusiae regni caput».

PL 71, 409-410: *Historia Francorum:* «Alii Osset, seu Oser; castrum erat ex adverso Hispalis, olim a Romanis Julia Constantia dictum».

con su metrópoli de Mérida es muy vasta como para pretender localizar esta piscina que nos transmite san Gregorio de Tours en su *Historia Francorum.* De las piscinas bautismales que actualmente conocemos ninguna de ellas sincroniza con la descripción gregoriana, porque aunque lejanamente pudiera convenir con la piscina tetralobulada de la desaparecida basílica de Burguillos, sin embargo, no coincide en los materiales empleados.

La comprobación de la existencia de la planimetría cruciforme en las piscinas bautismales nos conduce a examinar, si en realidad la simbología antes mencionada persiste también en la arquitectura bautismal. No solamente continúa, sino que se acentúa con una marcada intención teológica. La carta de san Pablo a los romanos y su capítulo VI, ha dado origen a una doctrina y terminología bautismal [29], secundada posteriormente por los santos Padres, como la asociación de la cruz al bautismo, paralelismo entre la muerte del cristiano con la muerte de Cristo, relación del sepulcro con la piscina bautismal. No queremos detenernos en este argumento al que aludiremos después, cuando hablemos de la técnica del vaciado. Aquí solamente traemos a colación por la repercusión que esta doctrina bautismal ha tenido en la arquitectura bautismal y de modo particular en la piscina.

Examinando un poco las tipologías bautismales de todo el orbe cristiano, vemos, cómo el esquema *in forma crucis* no es un «proprium» de alguna determinada provincia, sino que es tan universal como el mismo sacramento, afirmándose en todos los primitivos centros cristianos.

La tipología cruciforme de nuestras piscinas es bastante rica y reproduce casi al pie de la letra los esquemas de *cruz latina* y *cruz griega,* bien sea con los cuatro brazos lobulados, bien rectilíneos, o mediante la inserción de la cruz combinada con algún otro módulo geométrico.

La forma de cruz más pura y más simple a la vez, es la cruz latina de la piscina de *Sa Carrotja.* Dotada con cuatro ingresos en sus cuatro brazos, tres de ellos con un solo peldaño, mientras que el brazo vertical tiene dos gradas de acceso a la piscina. Planimétricamente considerada, sus estructuras coinciden con la piscina

[29] Rom. 6, 4-5.

bautismal de la basílica de Tiro, que hemos recordado antes.

Dentro de la tipología tetralobulada la forma más pura es la *pila bautismal* del baptisterio de *Son Peretó*. El módulo semicircular se repite en sus cuatro extremos, no sólo internamente, sino también externamente, aunque con alguna pequeña variante como en la proporción de los lóbulos internos.

La piscina monobloque de *Son Bou* es una pieza muy interesante. La tipología tetralobulada interna queda enmarcada dentro de una circunferencia externa. Los cuatro módulos tetralobulados no son muy acusados, razón por la que la forma de cruz queda un poco disimulada. Tomada en sección la piscina menorquina, observamos que los lóbulos están diseñados a bisel formando cuatro pequeñas rampas lisas que desembocan en el círculo interno del mismo recipiente.

La piscina grande de *Son Peretó,* que la clasifico como tipología cruciforme, tiene la característica de que el brazo horizontal de la cruz correspondiente al *gradus descensionis et ascensionis* es más largo que el espacio vacío o recipiente del agua. La planimetría crucífera de esta piscina se ha logrado por el cruce de dos esquemas rectangulares, uno de los cuales — el vertical — se ha cerrado con dos medias circunferencias. El vacío lobulado constituye la *fons,* mientras que el rectángulo prolongado o los dos rectángulos seccionados por la inclusión de la *fons* en medio de ellos, componen los medios accesibles al interior de la piscina, integrada cada rampa de cuatro peldaños [30].

Dentro de la tipología tetralobulada ensamblada con la cruciforme, encuadramos a las piscinas de *Burguillos* y la de la ermita de las *Tres Cruces del Guijo.*

La desaparecida piscina de *Burguillos* describía una perfecta cruz griega cerrada en sus cuatro extremos por lóbulos algo prolongados. Mientras que la piscina cruciforme de las *Tres Cruces* es algo más complicada, por la repetición en planta de un segundo borde que sigue la misma planimetría. Dos de sus brazos son algo más anchos y largos, uno de los cuales coincide con el único ingreso a la piscina. Piscina que solamente dispone de dos peldaños,

[30] D. Iturgaiz, *Baptisterio doble de la basílica de Son Peretó.* «Rivista di Archeologia cristiana» 39 (1963) 279-287.

cada uno correspondiente a distinta fábrica — ladrillo o piedra — y que describe una ligerísima curva. La doble limitación de la piscina se manifiesta en la planta, que se origina por el cambio de fábrica de ladrillo, que se apoya sobre la estructura de piedra repitiendo su mismo dibujo, aunque con una ligera variación en el tamaño. Técnicas constructivas distintas que muy posiblemente respondan a dos momentos cronológicos diversos. Examinando la sección de la piscina, notamos una pequeña pero importante variante relativa a su funcionalidad. Se trata de una acusada pendiente del pavimento de la piscina que está en función del desagüe de la misma para lograr una canalización perfecta.

Por último, la piscina bautismal de *san Pedro de Alcántara*, que sin duda alguna es la más original entre todas las hispanas. Tipológicamente considerada es la más complicada por el cruce de varias formas geométricas. Internamente la piscina bautismal es un rectángulo que en sus cuatro ángulos se prolongan las formas lobuladas como cuatro apéndices, o en otras palabras, una cruz griega lobulada inscrita en un rectángulo. El rectángulo al encuadrarse dentro de la cruz, crea una desigualdad de medidas entre las alas de la cruz. Considerada la altimetría de la piscina pueden observarse algunas variantes, en particular los dos accesos a la piscina por las partes ovaladas. Los dos módulos lobulados terminan a una altura prudencial originando el primer peldaño semicircular, y ya al fondo de la piscina un segundo peldaño rectangular que corre de parte a parte de la piscina. Por el contrario, en los otros dos extremos las formas lobuladas descienden hasta el mismo pavimento de la piscina, dando lugar a una nueva planta cuadrada con sólo dos apéndices lobulados. Esta combinación del esquema rectangular con la forma de cruz está perfectamente enmarcada dentro de una forma extraña y difícil de definir, que denomino *pisciforme* [31]. Esta forma un tanto abstracta, engloba toda la estructura interna y concluye en ambos lados en una especie de forma de cola de pez. Es algo más ancha la parte que limita con el muro de la basílica. Todo el conjunto bautismal se eleva unos

[31] Me atrevo a hacer una sugerencia ante la presencia de esta tipología cruciforme, ¿no habrá repercutido el famoso texto de Tertuliano «Nos pisciculi secunduum ΙΧΘΥC nostrum Jesum Christum in aqua nascimur», en la arquitectura bautismal?

dieciséis centímetros sobre el pavimento del baptisterio, con lo que le concede mayor realce e importancia a la piscina.

El interés de este baptisterio radica también en la presencia de la pequeña pila bautismal, que se agazapa en el rincón triangular entre el muro perimetral del baptisterio y la curva de la cola de pez de la piscina. Esta pila bautismal tiene una planta rectangular deformada por el lugar que ocupa y también por formar un solo cuerpo con la piscina, cuyas aristas cóncavas y convexas la obligan a esta deformación. Tiene un pequeño peldaño, un tanto extraño, que dificulta dar una recta interpretación de la misma. La presencia de estas pilas bautismales al lado de las piscinas todavía sigue siendo una incógnita para lal iturgia bautismal, que no ha encontrado una explicación lógica y conveniente.

Dentro de este grupo tipológico incluimos también la piscina de *Alcaracejos.* Tiene una tipología muy particular que se distingue de todas las demás por su forma oval o apepinada. La piscina es muy pequeña, tiene un solo acceso con un único escalón, con la extraña particularidad de que el vano de esta entrada se estrecha levemente al desembocar en la piscina (véase nota al final).

Tipología cuadrada

Entre las piscinas más primitivas se cuenta la de *Santa María de Tarrasa.* Creemos que la tipología cuadrada es la menos usada y también la menos hispana de todas las planimetrías. Solamente podemos presentar este ejemplar, que se enlaza con la Roma paleocristiana a través de la provincia de Narbona. La planta es un perfecto cuadrado, con sus cuatro ángulos muy pronunciados y sus lados ligeramente cóncavos. La misma tipología se va repitiendo ininterrumpidamente por una sucesión de cuadrados más pequeños hasta concluir en el pavimento de la piscina. Unas molduras de estuco recorren y matan las aristas a lo largo de todo el perímetro, tanto interna como externamente. Las últimas excavaciones realizadas han puesto en evidencia unas improntas de basamentos de columnas que se ubican en los cuatro ángulos del cuadrado y que posiblemente suponían un sistema de techumbre que cubriría la piscina bautismal. La entrada a la piscina se efectúa por sus cuatro lados mediante un único desnivel que pone en directa comunicación con el vacío bautismal.

Tipología circular

La planimetría circular no puede considerarse como tipo específico de una determinada región. La encontramos diseminada en todo el orbe cristiano. Tan sólo podemos presentar dos ejemplares: las piscinas de san Juan de Baños y la de Fornás de Torrelló.

La piscina bautismal de *san Juan de Baños* es una gran pieza monolítica, de piedra tallada a bujarda y muy pesada. Su tipología recuerda por su escasa altura una rueda. El diámetro de la piscina tiene algo más de un metro y medio por una altura de algo más del medio metro. La misma piedra ha sido vaciada para servir de recipiente para el agua del bautismo, lo mismo que el agujero para el desagüe. La superficie circular de la parte superior está alisada y semeja a un gran anillo que ligeramente se va robusteciendo hasta llegar al fondo de la misma, en donde describe nuevamente una segunda circunferencia, aunque de proporciones más reducidas. Vista la piscina bautismal en planta, describe tres círculos concéntricos correspondientes a las tres aristas — exterior, interior y círculo de fondo — que van reduciéndose poco a poco.

Actualmente la piscina se encuentra en el ábside rectangular izquierdo echada sobre el pavimento de la basílica. Desconocemos la dependencia directa de la pieza monolítica con el batisterio, como algunos otros pormenores; detalles todos que se quedan envueltos en la niebla de los tiempos.

La piscina bautismal de *Fornás de Torrelló* tiene bastante menos interés que la anterior. Se construyó en el mismo pavimento de la zona bautismal. El vacío, que describe su diámetro, no llega al metro cuadrado. Su forma circular es pesada y tiene una amplia plataforma circular de algo más de medio metro que rodea todo el recipiente. La altura de la piscina sobre el pavimento del baptisterio es de medio metro, mientras que el pavimento de la piscina está a un nivel algo más elevado.

Tipología rectangular

Después de la tipología cruciforme, la rectangular es la más prolífera en nuestro suelo. La planta rectangular, considerada en sí misma y dentro de su simplicidad, puede ser la que mejor se

acople con el rito litúrgico, ya que el mismo vacío puede cumplir a la vez la función de continente del agua y de rampas de bajada y subida. De una organización interna de la planta rectangular depende la perfecta coordinación del rito con la piscina.

Hasta el presente, al menos, son cuatro los ejemplares que enumeramos: las piscinas bautismales de san Fructuoso de Tarragona, La Cocosa, San Pedro de Mérida, y la de Aljezares.

Comenzamos el examen por la piscina más antigua y un tanto enigmática de *San Fructuoso de Tarragona.* La planta rectangular nos ha sido transmitida por Serra Vilaró. Se trata de un baptisterio cementerial, situado a poca distancia de los muros de la basílica, dentro ya de la necrópolis romano-cristiana. La piscina tiene dos accesos, cada uno con dos peldaños, formando todo ello un bloque de mampostería de 2'70 metros de largo por 2'35 de ancho, con una profundidad de 69 centímetros. La parte profunda de la piscina descansa directamente sobre la tierra virgen. Cada grupo de escalones son de diferente medida y están estucados. La segunda grada de la rampa sur prolonga su descansillo algo más que los demás. El peldaño último del lado norte tiene forma de media caña, como si aquí terminara el paso por la piscina bautismal y la forma semicurva sirviera para escurrir el agua del bautizado. En cuyo caso, la dirección de la ceremonia seguiría la orientación Sur-Norte [32].

El pesado bloque debió ser edificado, en opinión de Serra Vilaró, en dos etapas, dando la impresión que una vez construidos los dos peldaños con un muro de 25 centímetros de grueso, erigieron una segunda de 40 centímetros, tal vez, por defecto de construcción.

Con toda seguridad, en el momento álgido de la necrópolis el baptisterio fue abandonado, quién sabe si por haberse construido otro más adaptado a las necesidades de la triunfante religión cristiana.

Entre las tipologías rectangulares, la más proporcionada es la piscina de la dehesa de *La Cocosa.* La piscina bautismal con rela-

[32] J. SERRA VILARÓ, *Baptisteri romà de Tarragona,* pp. 354-355. Actualmente la piscina bautismal se encuentra cubierta por tierra, por exigencias de la fábrica de Tabacos de Tarragona, según me lo comunicó el Rdo. Serra Vilaró por carta. Para su situación y algo de su forma, véase el sepulcro n.º 27 en el plano y en la pág. 19, en la *Memoria* 93.

ción al espacio del baptisterio tiene un leve giro de orientación norte. La *fons* se halla enmarcada en todo su alrededor por una especie de enlosado que lo aísla del pavimento del baptisterio. Planimétricamente considerada, la piscina tiene tres peldaños, tanto en el *gradus descensionis* como en el de *ascensionis*. Ha guardado una tan perfecta proporción, que hasta el escalón intermedio de cada terna ha conservado la misma medida en ambos. Su perfil altimétrico sigue un ritmo descendente gradual, de tal forma que hasta el mismo fondo de la piscina continúa este ritmo, para nuevamente proseguirlo en la ascensión de la misma.

Hemos apreciado alguna pequeña variante no acusada en las anteriores, como es, la correspondiente al peldaño primero y último, que están un poco sobreelevados sobre el enmarque de las losas. Lo más característico de esta piscina está en el sistema de canalización del agua. El maestro constructor, llevado de un instinto funcional y práctico, ha rematado el eje central del pavimento con un canal transversal en forma de «uve», para canalizar el agua, y lo ha construido muy inteligentemente con un desnivel imperceptible para no obstaculizar el paso.

La tercera de las tipologías rectangulares es la de *San Pedro de Mérida*. La piscina bautismal está un poco desproporcionada y descolocada con relación al baptisterio. Tipología rectangular tan sumamente estilizada y estrecha que dificulta el paso con cierta holgura. Una de las cabeceras de la piscina describe la forma semicircular, aunque apenas visible, forma que pudiera considerarse como el arranque de la piscina. Las dos paredes laterales que limitan el vacío de la piscina tienen una ligera protuberancia que la hace más angosta todavía. Los haces de las paredes de la piscina están al ras del pavimento del baptisterio.

La planta de la piscina acusa una altura bastante desproporcionada con la estrechez de sus muros, sobre todo en la colocación de los peldaños, que están construidos en ángulo recto, con mucha altura y muy poca base, por lo que resulta muy incómodo el descenso y ascenso. Por el contrario, el pavimento o fundamento de la *fons* bautismal está solucionado en forma de bandeja, lograda por la inclinación de las dos paredes de los dos peldaños inmediatos y colaterales.

Esta piscina tiene una pequeña nota de austera decoración en

la moldura que recorre las uniones de las aristas de los escalones con los paramentos perpendiculares del interior de la misma. Moldura estucada de forma semicircular que remata las uniones de la derecha e izquierda festoneando decorativamente todas las aristas. Esta moldura al llegar al arranque del tercer peldaño atraviesa horizontalmente la superficie enlucida de la piscina para adornar nuevamente los peldaños de la rampa de ascenso.

Finalmente, la tipología rectangular de la piscina de *Aljezares.* Consideramos la presente piscina como planimetría rectangular de acuerdo con las premisas anteriormente enunciadas. Piscina bautismal compuesta de tres cuerpos, dos rectangulares y uno central circular, que englobados todos dan como resultado una tipología geométrica, rectangular, aunque un poco irregular. Exteriormente la piscina describe la misma forma del interior, acusando levemente los lóbulos centrales del vacío, de manera que la tipología rectangular prevalece sobre la circular. Para mayor unidad del conjunto, las aristas de los cuatro ángulos del rectángulo han sido matadas redondeando un poco el ángulo recto.

La piscina está colocada en el mismo eje central del círculo del baptisterio. Me estoy refiriendo al espacio circular del interior de la piscina cuando, hablando con más exactitud, se trata de un círculo abombado, que se interrumpe en el momento en que las líneas semicirculares se encuentran con las paralelas de los peldaños.

Altimétricamente hablando, esta piscina parece la más concienzudamente estudiada. Se aprecia una neta diferenciación entre la parte de acceso al interior y el vacío del continente, sobre todo el comprobar la distancia entre el último peldaño del fondo de la piscina. El *gradus descensionis et ascensionis* se ve aumentado con un peldaño más, sumando una rampa constituida de cuatro gradas, de las cuales la primera y la última de ambos lados tiene una base más amplia que la de los demás. El fundamento del agua o fondo de la piscina tiene una imperceptible forma convexa por motivos de desagüe para conseguir una plena funcionalidad.

La piscina bautismal

La piscina bautismal es el escenario de la ceremonia litúrgica o lugar de los regeneradores en Cristo. Vamos nuevamente a dramatizar el sacramento examinando todas y cada una de las partes que integran la piscina, reproduciendo aunque no sacramentalmente, nuestro primer bautismo en Jesucristo. No hemos encontrado mejor guía que la pluma experta de san Isidoro de Sevilla, de cuya mano nos dejamos conducir como seguro lazarillo. El santo hispalense tiene una exposición magistral y a la vez sucinta del constitutivo interno de la piscina bautismal que él denomina comúnmente «fons».

Al doctor hispalense le acompañará en algún momento su gran discípulo, san Ildefonso de Toledo, que enriquece el pensamiento isidoriano con algún matiz digno de interés.

Exposición de la «Fons», según san Isidoro

El obispo hispalense es el primero que nos ilustra de manera precisa sobre la realización o andamiaje constructivo de la *Fons*. Se ocupa del tema en dos momentos, primeramente en su obra de las *Etimologías* en el breve tratado que dedica a los edificios sagrados [33], y posteriormente en el segundo libro de los oficios eclesiásticos [34]. La exposición arquitectónico-doctrinal isidoriana es fragmentaria y le falta una trabazón expositiva y unitaria. Ambos textos se complementan.

En el capítulo quinto «*De aedificiis sacris*» recuerda los diversos géneros de edificios que él conoció. Entre ellos enumera las *sagradas fuentes* en las cuales los fieles se purifican. El uso de la palabra *baptisterio* no es familiar a Isidoro, de tal manera que en el *index rerum et verborum* de su último tomo de la Patrología latina no se registra el término *baptisterium* [35]. Aunque no explicite con una terminología apropiada el espacio bautismal, sin embargo, se entrevé la intención consciente de hablar del lugar

[33] PL 82, 545; Ed. Lindsay. XV, iv; Ed. BAC, p. 373.
[34] PL 83, 821.
[35] PL 84, LX.

del bautismo o piscina bautismal. Para mayor claridad recogemos íntegro el texto a colación:

> Delubra veteres dicebant templa fontes habentia, quibus ante ingressum diluebantur; et appellantur delubra a diluendo. Ipsa nunc sunt *aedes cum sacris fontibus*, in quibus fideles regenerati purificatur, et bene quodam praesagio delubra sunt appellata; sunt enim in ablutionem peccatorum [36].

No pretendemos hacer un examen filológico del texto; más bien intentamos comprobar, mediante una exégesis somera, si efectivamente el santo en este párrafo quiere distinguir el espacio bautismal del lugar del bautismo. San Isidoro procede en esta frase con un método antitético, contraponiendo dos concepciones distintas de los templos que tenían fuentes, es decir, la concepción helénico-romana y la concepción cristiana. A la concepción antigua del *delubrum* como *templa fontes habentia* opone la concepción cristiana de «aedes cum sacris *fontibus*». Tres veces usa la palabra *delubrum* en el sentido de baptisterio, término que va progresivamente adquiriendo mayor claridad.

La frase «*aedes cum sacris fontibus*» parece presuponer una distinción arquitectónica de espacios. Es curioso observar cómo el santo en este mismo capítulo, hace la descripción de todos y cada uno de los edificios sagrados e incluso llega a describir los elementos principales del aula basilical como el ara, púlpito, altar, etc..., mientras que no ofrece la descripción del edificio bautismal. En cambio concibe el espacio bautismal como un edificio más y lo denomina con el término *aedes;* tanto más sorprendentes cuanto que Isidoro en dos páginas anteriores al pasaje ilustra la etimología de esta palabra [37]. Nos causa mayor extrañeza, cuando el santo procede en su argumentación antitéticamente en la distinción de las fuentes paganas y cristianas, y no hace extensiva esta misma antítesis al edificio pagano o cristiano, denominándolo con el término *aedes* solamente. En el obispo hispalense tampoco se encuentran las frases «*aedes baptisterii*» o «*aedes sacrae*», con las cuales pudiera haberse sobreentendido el edificio bautismal, como lo hace con el adjetivo *sacer* aplicado a la *fons*,

[36] *Etymologiorum libri*, Ed. Lindsay, XV, iv, 9; PL 82, 544; Ed. BAC, p. 374.

[37] Ed. Lindsay, XV, iii, 2. «Omne aedificium antiqui aedem appellaverunt. Alii aedem ad edendo quiddam sumpsisse nomen existimant...»

manifestando claramente la naturaleza sacra del lugar del bautismo. Basados en esta exégesis solamente nos atrevemos a afirmar, que Isidoro de Sevilla en el empleo que hace de la palabra «*aedes*», no pretende localizar en ella el baptisterio como espacio arquitectónico, ni le concede una significación específica.

Todo esto se aclara en el contexto, sobre todo en la antítesis del *delubrum* pagano con la *fons* cristiana, en donde, entre líneas, se quiere entrever el espacio bautismal. Esta apreciación personal se afianza más al leer el pequeño tratado sobre el bautismo que expone en el «*De ecclesiasticis officiis*», donde inserta el mismo párrafo en cuestión, enriqueciéndolo con un mayor simbolismo trinitario [38].

La distinción de las fuentes paganas de las fuentes cristianas no es solamente en cuanto a la terminología, sino sobre todo respecto del efecto purificatorio de cada una de las fuentes. A la ablución corporal de los templos paganos, sucede la ablución interior o espiritual de los pecados en las piscinas cristianas por obra del Espíritu Santo.

La intención isidoriana en este paso es más bien simbólica que arquitectónica, ya que ahonda más el simbolismo del sacramento y en la sacralidad del lugar del bautismo, que en la configuración y distribución constructiva de la piscina bautismal [39].

Integración constructiva de la Fons

La especulación isidoriana de la configuración interna de la piscina bautismal no es patente; sin embargo, a través de la lectura del texto podemos entrever una especie de andamiaje arquitectónico sobre el que Isidoro ha construido su teoría. Continúa el santo:

> Fons autem in delubris locus regeneratorum est, in quo septem gradus in Spiritus sancti mysterio formantur; tres in descensu et tres in ascensu. Septimus vero is est qui et quartus, id est similis Filio homi-

[38] PL 83, 821.

[39] PL 82, 256; Ed. BAC, 155. «Nam sicut aqua purgatur exterius corpus, ita latenter eius mysterio per Spiritum sanctum purificatur et animus. Cuius sanctificatio ita est.»

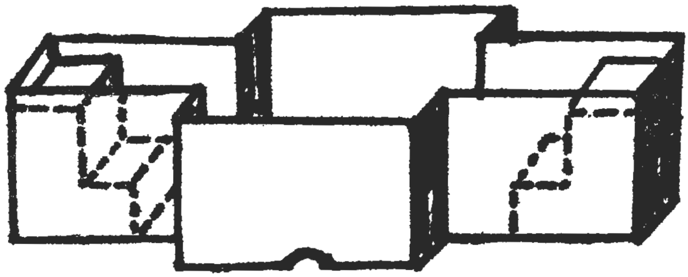


Fig. 1. — Baptisterio de TIRO

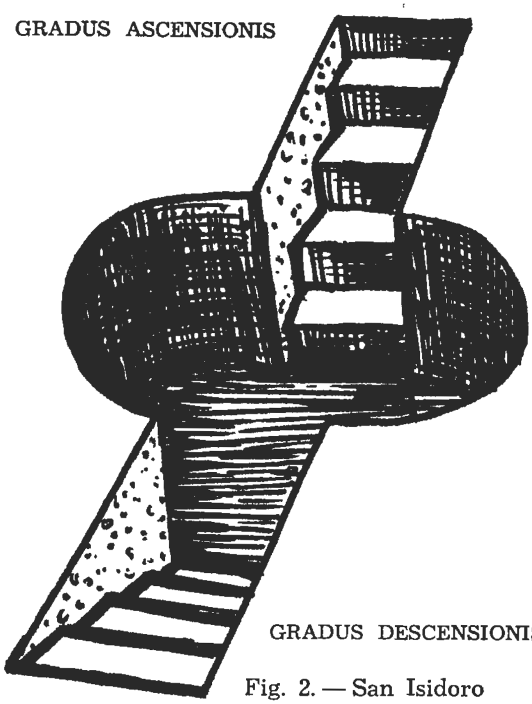
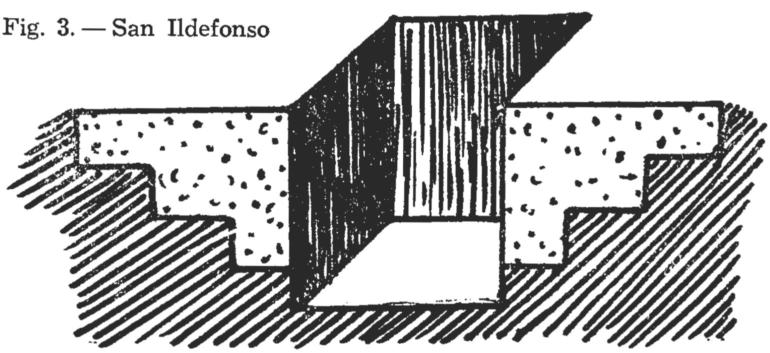


Fig. 2. — San Isidoro

Fig. 3. — San Ildefonso



nis: extinguens fornacem ignis, stabilimentum pedum, fundamentum aquae; in quo omnis plenitudo divinitatis habitat corporaliter [40].

Sobre este armazón teórico el santo hispalense delinea un esquema constructivo perfecto, que articula en tres partes: *descensio fontis, fundamentum aquae* y *ascensio fontis;* en otras palabras, el constitutivo intrínseco de la piscina bautismal está integrado: por un espacio vacío o recipiente para contener la materia del sacramento, y en donde se efectúa propiamente el rito sacramental, que llamamos «*Fons*», y los medios accesibles a éste, a través de dos grupos de rampas que denominamos *gradus descensionis* y *gradus ascensionis,* compuestas de un determinado número de peldaños. Las tres partes forman un todo inseparable y constructivo y existe entre ellas una directa comunicación y dependencia.

Esta planificación isidoriana de la *fons* aparece compuesta de tres partes, integradas a su vez de siete gradas: el grupo del *gradus descensionis* articulado en tres peldaños, lo mismo que el *gradus ascensionis,* entre ambos grupos existe una grada de separación, que es la cuarta, que la denomina *stabilimentum pedum* o *fundamentum aquae.* El cuarto peldaño es a su vez el séptimo, según la procesión que se siga en la enumeración de los siete peldaños. La exposición del cuarto escalón es un poco alegórica, ya que el *stabilimentum aquae* más que un peldaño es el pavimento o fondo de la piscina bautismal (dib. 2.º, p. 109).

¿Es original de san Isidoro esta división tripartita de la fons? A lo largo de la tradición patrística se ha desarrollado únicamente una formulación simbólica de la escenificación bautismal. *San Cirilo de Jerusalén* presenta la bajada a la piscina bautismal como el descenso a las aguas de la muerte: «Bajaste muerto en el pecado y subes vivificado en la justicia» [41]. San Ambrosio de Milán en sus dos tratados, tanto en el *De mysteriis,* como en el *De sacramentis,* abunda en expresiones que recuerdan a los neófitos la acción del descenso y ascenso a la piscina bautismal [42].

[40] Ed. LINDSAY, XV, iv, 10; PL 82, 545; Ed. BAC, 374.

[41] PG 33, 442-443. «Descendis quidem in aquam ferens peccata, sed gratiae invocatio animam obsignans, non te permittit ab inmani sorberi dracone. Qui mortuus in peccatis descendisti, ascendis vivificatus in iustitia»; J. DANIELOU, *Sacramentos y culto según los Santos Padres,* p. 67.

[42] PL 16, 414-415.

En el *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi*, siríaco, del siglo v se insiste en el mismo pensamiento [43]. Por último, aducimos el testimonio de san Gregorio Magno que en carta al hermano de Isidoro, san Leandro, le recuerda cómo el baño bautismal se realiza descendiendo a la piscina mediante la *mersio in aquis* y la *eductio ab aquis* [44].

Juan Bautista de Rossi, el maestro de la arqueología cristiana, recoge en su volumen dedicado a las Inscripciones cristianas de la ciudad de Roma, un extrato de la Antología Salmasiana, en la que presenta una inscripción procedente de una de las basílicas de Cartago. La inscripción reproduce un verso del gramático Cálbulo, compuesto de seis partes que decoraba el arquitrabe que rodeaba el baptisterio de san Juan de Letrán. La cuarta parte del díptico reproduce la formación dividida en cuatro partes: *descensio fontis, ascensio fontis, econtra episcopum* et *in circuitu fontis* [45].

Estas diversas formulaciones coinciden con la de san Isidoro en la pura materialidad de las palabras, es decir, en la acción de bajar y subir, y en el simbolismo del baño bautismal, pero no en la configuración constructiva de la *fons*. La inscripción de Cál-

M. Righetti, *Historia de la Liturgia*, Ed. BAC, II, pp. 1.107 y 1.118.

PL 16, 441, 444 y 451: «Venisti ad fontem, descendisti in eum, ascendisti summum sacerdotem, levitas et presbyterum in fonte vidisti...».

[43] Ephraem Ignatius. *II Rahmani*, 129. «Cum itaque baptizandus descenderit in aquas baptizans manum ei imponens dicat ita: Credis... Deinde cum ex aqua ascenderit...»

Loc. cit. 23. «Cum post responsum descendunt baptizandi in aquas.»

[44] PL 77, 496-498.

Mansi 9, 1059.

[45] J. B. De Rossi, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, p. 240.

Vaultrin, *Les basiliques chrétiens de Carthage*, p. 124:

Descensio fontis

Descendens intrepidus vite i (n) fomenta perennis
Aeternos homines ista lavacra creant.

Ascensio fontis

Ascende in coelos animam qui in fonte labisti
idqu(e) semel factum sit tibi perpetuum.

Econtra episcopum

Peccato ardentes hoc fonte extinguite culpas
currite qui statis tempus et (h)ora fugit.

Et in circuitu fontis

Marmoris oblati speciem noba munera supplex
Calbulus ex(h)ibuit fonti(s) memor und(e) renatus
Et formam cervi gremium perduxit aquarum.

bulo, aunque es cronológicamente anterior al testimonio isidoriano, en nada empaña la originalidad y la paternidad de su formulación. El santo no se ciñe a la materialidad de la acción, sino que, como antes hemos afirmado, a través de su lectura se vislumbra la estructuración tripartita de la piscina bautismal. A pesar de nuestro gran africanismo, como veremos más adelante, es difícil pensar en una dependencia literaria directa respecto de Cálbulo, sabiendo como sabemos que nunca salió de la península. Aun concediendo ésta, por la exégesis interna de la misma inscripción, excluimos esta posibilidad.

Esto no impide reconocer que la documentación litúrgica de san Isidoro tenga una dependencia doctrinal con las Catequesis mistagógicas de san Cirilo de Jerusalén, lo mismo que ver la filiación con Tertuliano, san Cipriano y san Agustín, que le informaron sobre los usos y costumbres litúrgicas de la Iglesia africana tan próxima a nuestras costas; mientras que san Jerónimo y san Ambrosio lo hacen de la Iglesia de Oriente y de Milán respectivamente.

El pensamiento isidoriano adquiere más personalidad y originalidad al confrontarlo con los mismos monumentos que examinamos. Procediendo a un examen comparativo entre el testimonio escrito de Isidoro con la piscina bautismal de San Pedro de Mérida, pongo por caso, se observa un estrecho paralelismo entre ambos. Parece como si hubiera una superposición del documento literario sobre el documento monumental. A través de la lectura del párrafo isidoriano se aprecia el trasfondo de un andamiaje planimétrico, lo mismo que a través de un vidrio esmerilado se siguen contornos de una figura que se encuentra detrás. Se desprende, por tanto, un sincronismo o acoplamiento entre la formulación de san Isidoro con la configuración de la *Fons*, lo cual induce a afirmar que Isidoro ha creado una descripción de la *Fons* bautismal sirviéndose de los esquemas planimétricos de las piscinas bautismales existentes en su época. Creo que puede ser bastante verosimil esta apreciación. El hecho de no mencionar en ninguna parte la existencia de los baptisterios no excluye que no los haya conocido. Por la dignidad episcopal que ostentaba de metropolitano, le competía la potestad de jurisdicción y de la administración del sacramento del bautismo en la diócesis hispa-

lense. La configuración del espacio bautismal, como lugar del bautismo de la ciudad de Híspalis, debería ser más o menos similar a la de los baptisterios de la provincia de la Bética. Tampoco nada extraño obliga a suponer que el obispo metropolitano haya conocido los baptisterios que estuvieran ligados a su jurisdicción o estuvieran circunscritos en su demarcación geográfica, o lindaban con ella, como las piscinas bautismales de Aljezares (Murcia), San Pedro de Alcántara (Málaga), San Pedro de Mérida y La Cocosa (Badajoz), y Alcaracejos en la provincia de Córdoba, solamente por citar aquéllos que nos han llegado a nosotros y que se localizan en la provincia de la Bética.

Este repaso comparativo primeramente con las fuentes literarias y después con los documentos monumentales, avala y comprueba definitivamente la interpretación isidoriana de la integración de la *Fons*. El documento literario reproduce objetiva y descriptivamente el esquema arquitectónico de las piscinas bautismales hispanas [46]. Esta conclusión que se desprende de todo el examen literario y monumental se adecua, aunque no con una precisión milimétrica, con la mayor parte de nuestras piscinas bautismales como Son Peretó, Sa Carrotja, San Fructuoso de Tarragona, Santa María de Tarrasa.

Interpretación simbólica

Arriba hemos dejado expuesto que la intención de san Isidoro en el párrafo de las Etimologías [47], ante todo, es simbólica más que arquitectónica. Esta afirmación no desvirtúa lo anteriormente afirmado, ya que este simbolismo isidoriano se refiere a la exposición conceptual de la *fons*, no a la configuración constructiva que, como acabamos de decir, es una reproducción objetiva y descriptiva.

El santo articula la piscina bautismal en tres partes, integradas de siete escalones, dos de ellas que podemos llamar dinámicas, y la otra extática, que es el séptimo peldaño o superficie sólida sobre la cual descansa el agua. Las dos partes dinámicas las com-

[46] C. de Mergelina, *La basílica bizantina de Aljezares*, AEArte Arq. 13 (1940-1941) 28

[47] PL 82, 545; Ed. Linsay, XV, iv, 10; Ed. BAC, p. 374.

ponen las dos rampas del *gradus descensionis et gradus ascensionis,* cada una con tres peldaños. Estos dos accesos dinámicos, descendente y ascendente, se encuentran separados entre sí por el pavimento de la *fons* o pavimento estático, que Isidoro llama *stabilimentum pedum* o *fundamentum aquae.* Esta distribución tripartita se acopla perfectamente al desenvolvimiento de la ceremonia litúrgica, y que escenifica simbólicamente la doctrina teológica del sacramento del bautismo.

La piscina bautismal es el *locus regeneratorum* en frase isidoriana [48]. La regeneración sacramental se obtiene mediante un proceso descendente de humillación a través del *gradus descensionis.* La bajada es una forma de plasmar dramáticamente la muerte del neófito a la vida pasada. Es el primer aspecto dinámico del neobavtizando, es decir, la renuncia al diablo y sus seducciones [49]. La inmersión dentro de la *fons* es una purificación del pecado en el agua lustral [50]. El pavimento de la piscina bautismal o fundamento del agua es el lugar propio para el descanso en donde se efectúa la inmersión y emersión o liberación del pecado original. El paso por las aguas otorga la purificación externa, la regeneración interna por el Espíritu Santo, y marca sobre el alma del neófito el carácter o *signum Christi, sigillum Spiritus Sancti.* Y ya iluminados en Cristo ascienden procesionalmente, iniciando la vida dinámica del nuevo cristiano, profesando la triple fórmula confesional en cada uno de los peldaños y representando simbólicamente la victoria y resurrección sobre la muerte.

En esta exposición Isidoro hace una interpretación simbólica del cuarto peldaño o pavimento de la piscina que lo identifica con

[48] L. c., 545. Ed. LINDSAY, XV, viii, 1. «Fundamentum dictum quod fundus sit domui»: Ed. BAC, p. 377.
[49] A. M. ROGUET, *Les sacraments signes de vie*, pp. 55-56.
[50] J. DANIELOU, *Sacramentos y culto según los Santos Padres*, pp. 47-49.
TERTULIANO, *De Corona:* CSEL, LXX, p. 157, c. 3, 12.
PL 2, 79. «Denique, ut a baptismate ingrediar, aquam adituri, ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur nos renuntiare diabolo, et pompae, et angelis eius. Dehinc ter mergitamur, amplius aliquid respondentes, quam dominus in evangelio determinavit. Inde suscepti, lactis et mellis concordiam praegustamus: exque ea die lavacro quotidiano per totam hebdomadem abstinemus.»
Etimologías. Ed. BAC, 155. «Y lo que se hace materialmente, aprovecha espiritualmente; y así ocurre en el bautismo, en el cual el acto material y visible es sumergido en el agua, pero el efecto es espiritual, que es la limpieza de los pecados.»

el séptimo peldaño, «id est similis Filio hominis, extinguens fornacem ignis; in quo plenitudo divinitatis habitat corporaliter». El santo no sigue el orden de sucesión lógica o procesión que efectúa el catecúmeno en el desarrollo del rito bautismal, porque en este caso el séptimo peldaño será aquél que pisa el bautizado al terminar el *gradus ascensionis, es decir,* el último escalón de la piscina. El cuarto, que llama alegóricamente peldaño o *stabilimentum pedum,* es el centro de la piscina, aunque luego el mismo santo aclare diciendo que es el fundamento del agua. Vista desde el pavimento, el neófito tiene a ambos lados tres gradas respectivamente. Nada extraño tiene que san Isidoro mencione el *gradus ascensionis* antes de hablar del mismo fundamento de la piscina o cuarta grada en la cual se consuma el sacramento. El que no exista una simultaneidad entre la exposición simbólica y la sucesión numérica de los peldaños, no concluye nada en contra de la construcción arquitectónica, porque en el santo se acusa más la intención doctrinal y simbólica de la *fons.* Para Isidoro, por tanto, la cuarta grada es la parte central y polarizante del bautismo, y *fundamento del agua,* porque en ella reposa el agua lustral; es por así decirlo, la suprema unidad en la que se resume el sentido del conjunto y donde, como en Cristo la *«plenitudo divinitatis habitat corporaliter».*

Esta trilogía isidoriana: *descensus-fundamentum aquae-ascensus,* profundiza y plasma con un grafismo cargado de intención teológica la doctrina paulina de la inmersión bautismal [51].

Este simbolismo es más denso en un escrito posterior. En la obra que trata *«De ecclesiasticis officiis»* mantiene el mismo esquema arquitectónico, sin embargo, acentúa el simbolismo al *gradus descensionis* y *gradus ascensionis.* Transcribimos sus mismas palabras:

[51] Rom. 61, 3-4. «Cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados para participar en su muerte. Con Él hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte... para que como Él resucitó de entre los muertos, así también nosotros vivamos una nueva vida.» Col. 2, 12. «Con Él fuisteis sepultados en el bautismo y en Él asimismo fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que le resucitó de entre los muertos.» Gal. 3, 27. «Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo.» MoO, 219. «Ut, dum sitiens fidem populus aquas salutaris ingreditur, vere, ut scriptum est, per aquam et Spiritum Sanctum renascantur; et consepulti in lavacro Redemptori suo, in similitudinem sacri dignique misterii cui conmoriuntur in babtismum, ei resurgant in regnum.»

Fons autem origo gratiarum est, cuius septem gradus sunt: tres in descensu propter tria quibus renuntiamus; tres alii in ascensu propter tria quae confitemur; septimus vero id est, qui et quartus similis Filii hominis, extinguens fornacem ignis, stabilimentum pedum, fundamentum aquae, in quo omnis plenitudo divinitatis habitat corporaliter [52].

El rito, tanto el de las *Renunciaciones,* como la triple *profesión Trinitaria* estaban prescritas en el ceremonial del *Liber Ordinum* [53]. Ritos esenciales que constituyen el sacramento del bautismo.

Abrenuntias diabolo et angelis eius,
operibus eius,
imperiis eius?
Credis in Dominum Patrem omnipotentem?
et in Jhesum Christum, Filium eius unicum, Deum et Dominum nostrum?
et in Spiritu Sancto?

San Isidoro recoge la ceremonia ritual y la expresa con una terminología distinta; él habla de *pactiones* [54]. El santo conoce, por tanto, la costumbre hispana de la celebración del sacramento y relaciona las tres gradas del descenso y las tres renuncias con la *prima pactio* y las tres gradas del ascenso con la *segunda pactio* o triple confesión trinitaria en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Las tres primeras renuncias deberían hacerlas antes de descender a la piscina. La triple profesión de fe se hacía ya dentro de la piscina bautismal e inmediatamente después el ministro del sacramento pronunciando la fórmula bautismal, administra el bautismo según el rito de inmersión en el agua [55].

¿San Isidoro acomoda su pensamiento a la distribución tripartita de la ceremonia litúrgica y la estructura de acuerdo con ella, o es la articulación arquitectónica de la piscina bautismal la que

[52] PL 83, 821.
[53] MoO, 32.
[54] PL 83, 821. «Duae sunt autem pactiones credentium. Prima enim pactio est in qua renuntiatur diabolo et pompis et universae conversationi illius. Secunda pactio est qua se credere in Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum profitetur.»
[55] MoO, 32. «Et ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritum Sancti, ut habeas vitam eternam.»
L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, pp. 331-332.
P. SÉJOURNÉ, *Saint Isidore de Séville et la liturgie wisigothique*, p. 242.

le ha inspirado crear esta descripción de la *Fons*? El obispo sevillano siendo conocedor y protagonista de la rúbrica litúrgica del sacramento y conociendo también la distribución arquitectónica ha sincronizado genialmente ambos, estableciendo un paralelo entre testimonio literario y testimonio monumental. Descartamos, por tanto, la opinión de que el santo haya construido un esquema mental de la *fons* al cual ha asignado un número determinado de peldaños, ni más ni menos. Consideramos, después de todo lo expuesto, un tanto gratuita la opinión del P. Séjourné y no admitimos su pensamiento cuando afirma que «Les fonts baptismaux-ils portaient déjá — avaient une forme symbolique» [56]. Opinión que solamente puede tener explicación, por haber considerado el texto isidoriano en sí mismo sin una confrontación con alguno de los restos bautismales hispanos. De haber seguido el P. Séjourné un método sincronístico, con seguridad que no hablaría de forma simbólica.

De donde se sigue, después de este examen interno de la *fons*, la gran originalidad de san Isidoro al haberse servido de un monumento bautismal para ilustrarlo, cargando de intensa simbología su doctrina bautismal, relacionando la triple articulación descendente de la piscina bautismal con las tres fórmulas adjuratorias y la distribución tripartita ascendente con la triple confesión de fe.

Articulación tripartita de la «fons»

El sacramento del bautismo ya desde los Hechos de los Apóstoles se administró siempre bajo el *SIGNUM* trinitario: Padre, Hijo y Espíritu Santo, si bien con formulaciones varias. El sacramento de iniciación se inaugura con el signo trinitario.

El número *tres* pasa a desempeñar un sentido eminentemente simbólico. Simbolismo ternario que se desdoblará en infinidad de ramificaciones, sacramental, decorativa, arquitectónica. San Isidoro de Sevilla, haciéndose eco, sin duda alguna, de esta tradición trinitaria, tanto del rito como de la arquitectura bautismal hispana, armoniza afinadamente especulando con el número ternario. Tres son las renuncias, tres las profesiones de fe y tres son los peldaños

[56] P. Séjourné, *Saint Isidore*, p. 242.

que integran el *gradus descensionis* y el *gradus ascensionis*. Esta trilogía isidoriana no es puramente simbólica, sino con contenido teológico y sacramental.

Para mayor cohesión argumental, compulsamos con la interpretación que el mismo santo hace en su *Liber Numerorum*. El número *tres* es el príncipe de la escala de los impares [57]. Número perfecto porque tiene principio, medio y fin. La representación más perfecta del número ternario está constituida por la Santísima Trinidad, de la cual se predica [58].

Concretándonos más al esquema arquitectónico en confrontación con algunas de las piscinas bautismales, nos preguntamos: ¿La articulación ternaria de Isidoro no puede considerarse gratuita?

Examinando minuciosamente las plantas de nuestras piscinas bautismales, observamos que no todas están construidas siguiendo el esquema ternario ni en el *gradus descensionis* ni en el *gradus ascensionis*. En algunas piscinas el número de peldaños de cada una de las rampas se componen de cuatro, como en la de Son Peretó y Aljezares; en otras el número de gradas se ha reducido a dos, como en la piscina de San Fructuoso de Tarragona, La Cocosa y San Pedro de Alcántara; y solamente a dos en el *gradus descensionis* en Sa Carrotja, y la ermita de las Tres Cruces; y a un único peldaño la piscina de Santa María de Tarrasa, Son Bou, y la de Alcaracejos solamente en la entrada. La única piscina bautismal que se acomoda literalmente al doble esquema tripartito isidoriano es la *fons* de San Pedro de Mérida.

Ahora bien, examinando el sistema constructivo de algunas piscinas puede salvarse el número ternario. En algunas piscinas puede observarse la presencia de un pequeño escalón que se eleva sobre el pavimento del baptisterio, que a la vez hace de borde y remate del vacío bautismal. Este nivel montado sobre el pavimento puede ser considerado como el primer peldaño del *gradus*

[57] PL 83, 181. «Ternarius princeps est imparium numerus, perfectusque census; nam iste prior initium, mediumque finemque sortitur, et centro medietatis principiumque finemque aequali iure componit...».

PL 82, 156. «Impar vero numerus est qui dividi aequis partibus nequit, uno medio, vel deficiente, vel superante.» Ed. BAC, 76.

[58] PL 83, 182. «Iure ergo hic numerus Trinitatis speciem significat; eodem namque numero in toto orbe sacrosancta Trinitas atque Divinitas praedicatur...»

descensionis y último del *gradus ascensionis,* completando la terna de las piscinas de San Fructuoso de Tarragona, San Pedro de Alcántara y La Cocosa, y, por consiguiente, se acomoda al esquema tripartito isidoriano.

¿Qué criterio se debe seguir en la interpretación de este peldaño externo? El hecho de que el vacío interno de la piscina se acuse al exterior, encuadrando la piscina sobre el pavimento del baptisterio, es signo inequívoco de una marcada intención ritual, aparte, naturalmente, de concederle mayor realce arquitectónico a la *fons.* Pudiera sospecharse en un acoplamiento del rito bautismal con la distribución interna de la *fons.* Hasta qué punto el rito ha influido en la arquitectura es difícil determinarlo, únicamente podemos notar la prioridad cronológica del rito sobre la arquitectura del lugar del bautismo, y la influencia ejercida por aquél sobre la distribución tripartita de la *fons.*

Podemos también sumar una razón de orden práctico-constructiva que contribuye a esclarecer su interpretación. Hemos de pensar que los maestros construtores o maestros albañiles que excavaron el vacío de estas piscinas trabajaban sobre una planta o plano preestablecido. La obtención del vacío de la piscina bautismal puede lograrse mediante dos sistemas constructivos, bien profundizado en la excavación o bien creando un vacío semienterrado. En el primer caso, la distribución interna de la piscina se hace más dificultosa, mientras que en el segundo caso, la profundidad se obtiene alzando las estructuras internas de la piscina sobre el pavimento del baptisterio. Este segundo sistema constructivo posiblemente fuera más ventajoso, pues entraña menos dificultad práctica y se logran los mismos resultados.

Aparte de estas razones expuestas, creo que no se debe apurar excesivamente la argumentación isidoriana, ni abusar de ella, pero sí valorar objetivamente su pensamiento bautismal y no limitarse a la materialidad de la letra, ni mucho menos minimizar su pensamiento por una pura coincidencia matemática.

Exposición de la «Fons» según san Ildefonso de Toledo

San Ildefonso de Toledo escribió una obra dedicada por entero al sacramento del bautismo, que la titula *De cognitione baptis-*

mi[59]. Es un tratado de carácter catequético destinado a los *competentes* o «Fotisomenoi»: aquellos que se preparaban para la recepción inmediata del sacramento[60]. En esta exposición tiene dedicado un solo capítulo a la piscina bautismal que lo denomina *De gradibus fontis*[61].

Ildefonso es discípulo y gran admirador del prelado de Sevilla, de quien depende doctrinalmente. Asimiló su doctrina de tal manera, que en muchas de las citas que hace de su maestro lo hace a tiempo y a destiempo. El servilismo ideológico que tiene respecto de Isidoro es muy acusado[62]. Usa la misma terminología para denominar la piscina bautismal con el término *Fons* y los peldaños con el nombre *gradus*. La formulación es la misma. El abad de Toledo es más brillante en la exposición y su pensamiento se completa en el contexto. Retoca las mínimas imprecisiones de san Isidoro e intensifica más el simbolismo de la piscina bautismal.

Es bastante rico en expresiones alusivas al efecto purificador del sacramento, por ejemplo: *inmergere, mergere, tingere*. Recoge también la terminología utilizada por san Gregorio Magno, en contestación a la correspondencia tenida con san Leandro de Sevilla, cuando habla de *mersio in aquis* et *eductio ab aquis*[63]. Igualmente de Isidoro reproduce también la terminología clásica del *gradus descensionis* y *gradus ascensionis* para referirse a la articulación tripartita de cada una de las rampas de la *fons*.

Arquitectónicamente considerado el texto ildefonsiano sigue el mismo esquema estructural de la *fons* de san Isidoro, compuesto de tres cuerpos: bajada, pavimento de la piscina que llamará *solidamentum* y subida. Lo mismo que san Isidoro, antepone conscientemente el lugar del bautismo o *fons*, al espacio arquitectónico

[59] PL 96, 111-171.
[60] P. Puniet, *Catéchumenat* en DACL, II, 2.579-2.580.
PL 96, 124. «Ita competentes nihil aliud sunt, quam simul petentes. Quid autem petunt nisi baptismatis sacramenta...»
[61] PL 96, 157-158.
[62] J. M. Cascante, *Doctrina mariana de san Ildefonso*, pp. 328 .
[63] PL 77, 496-498; Mansi 9, 1059.
PL 96, 159-160. «Quod aquis infans mergitur, in Christi morte baptizatur... Item quod infans ab aquis educitur, resurgi cum Christo monstratur. ... Quod autem semel mergitur, in unius Deitatis nomine tingitur. Si autem tertio mergatur, trium dierum sepulturae Domini numerus demostratur.»

o baptisterio, y ni tampoco especifica la planimetría del baptisterio, ni las tipologías de las piscinas bautismales.

El recorrido visual de la descripción ildefonsiana difiere de la de san Isidoro, que en éste está un poco confusa; según ella, el neófito sigue la dirección marcada por la estructura bautismal, es decir: *gradus descensionis, solidamentum, y gradus ascensionis* (dib. 3.º, p. 109).

El pensamiento de Ildefonso, aunque ideológicamente sea el mismo, conceptualmente difiere no sólo en cuanto a la formulación literaria, sino también en el simbolismo que le ha dado una intención teológica más densa. En el capítulo dedicado a la *Fons,* en el que expone *De gradibus fontis,* describe la piscina bautismal con las siguientes palabras:

> Hic fons origo est omnium gloriarum. Qui habet septem gradibus; tres in descensum propter tria quibus renuntiatio fit, id est, in quibus renuntiatur diabolo, et angelis eius et operibus eius et imperiis eius. Tres alii in ascensum propter tria, quae confitemur, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, qui est unus in Trinitate Deus. Septimus vero iste est qui et quartus, id est, similis Filio hominis, exstinguens fornacem ignis, stabilimentum pedum, fundamentum aquae, in quo plenitudo divinitatis habitat corporaliter [64].

El párrafo bautismal de san Ildefonso que aparentemente es similar al de san Isidoro, tiene una matización muy significativa que lo distingue. Esta diferencia que la consideramos como una gran ventaja respecto del texto isidoriano, proviene de una segunda fuente en la que se ha inspirado san Ildefonso, y que la juzgamos muy lógica; nos referimos al ceremonial bautismal visigótico. La liturgia de la Iglesia hispana encuadrada en el marco histórico fue definitivamente acuñada el año 633, en el concilio IV de Toledo, presidido por san Ildefonso de Sevilla. Fue el promotor del nuevo rito elaborado, el visigótico o mozárabe. Una vez aprobado el ritual por el concilio y transcurrido el tiempo de espera, comenzaría su obligación. Contrariamente a san Isidoro de Sevilla, que no lo acusa, san Ildefonso, ministro que sería del sacramento el año 657 en la sede metropolitana de Toledo, claramente la recoge, al menos en la descripción que hace de la *Fons.* Para

[64] PL 96, 157.

demostrarlo con más exactitud histórica, nos contentamos con establecer una comparación sincronística del texto ildefonsiano con el rito de las renuncias del *Liber Ordinum*.

De gradibus Fontis	*Ordo babtismi celebrandus quolibet tempore*
Tres in descensum propter tria quibus renuntiatio fit, id est, in quibus renuntiatur	Abrenuntias tu, famule Ille,
diabolo et angelis eius	diabolo et angelis eius?
et operibus eius	operibus eius?
et imperiis eius	imperiis eius?
Tres alii in ascensum propter tria, quae confitemur	Credis, Ille, in Dominum Patrem Omnipotentem?
Patrem	Et in Ihesum Christum, Filium
et Filium	eius unicum, Deum et Dominum nostrum?
et Spiritum sanctum [65].	Et in Spiritu Sancto? [66].

Después de este sincronismo literario, nos da la impresión de que san Ildefonso de Toledo tiene ante sus ojos, tanto la descripción de la *fons* isidoriana como el rito de las renuncias del *Liber Ordinum*. El prelado toledano se ha limitado a armonizar ambos, asignando al *gradus descensionis* las correspondientes renuncias o pacciones que registra el ritual visigótico, lo mismo que en el *gradus ascensionis* la triple profesión de fe. Éste es el gran mérito de san Ildefonso, el haber sintonizado a la perfección la descripción de san Isidoro con el ritual visigótico ya vigente en su tiempo. La presente exégesis viene a confirmarnos lo que dejamos expuesto más arriba.

Pasando al campo puramente arquitectónico, la articulación que Ildefonso ofrece de la *Fons*, siendo prácticamente la misma de Isidoro, la enriquece y la valora más como cuerpo arquitectónico, asignando a cada uno de los peldaños, tanto del descenso como del ascenso, las pacciones y la confesión trinitaria [67]. Ilde-

[65] Ib.

[66] MoO, 32.

[67] PL 96, 158. «Duae autem sunt pactiones. Prima, in qua diabolo renuntiatur cum dicitur: abrenuntio tibi diabole, et angelis tuis, operibus tuis, et imperiis tuis, ne iam serviat ei vel terrenis corporis passionibus, vel depravatae mentis erroribus... Secunda, in qua creditur Deo in nomine Trinitatis, ut tenens virtutem eius dilectionis permaneat cum illo in laudibus eius saeculis sempiternis.»

fonso con este acoplamiento de peldaño-renuncia, y peldaño-confesión, dibuja con más vigor y potencia la articulación ternaria del *gradus descensionis* y del *gradus ascensionis.*

La segunda parte del párrafo es una explicación simbólica de lo que acaba de exponer antes. Es una exposición completamente original a la que ha cargado de color teológico, y le ha impregnado de un neto grafismo, reconstruyendo prácticamente la ceremonia bautismal. Merece la pena referir sus palabras:

> Per tria itaque baptizandus descendit, quando tribus abrenuntiavit. Relinquendo enim diabolicam altitudinem, descendit ad baptismi Christi humilitatem. Atque ita in quarto gradu solidamentum inveniens, ex his quibus abrenutiavit liberatus stat. Dehinc ascendit per Trinitatis confessionem. Et ipse est septimus ad summam liberationem, qui fuit quartus ad requiem libertatis [68].

San Ildefonso manifiesta claramente la intención de suprimir toda confusión para una buena inteligencia de la *Fons,* al aclarar la posible identificación entre el «*quartus et septimus gradus*» que san Isidoro lo expone un poco confusamente. Soslaya la dificultad siguiendo la procesión del neófito, que a su vez se acomoda a la estructuración de la piscina bautismal, distinguiendo netamente los tres cuerpos: *gradus descensionis, solidamentum, gradus ascensionis.* Ildefonso ordena de alguna manera la exposición isidoriana, al describir la sucesión cronológica del rito bautismal. Polariza toda la atención en el *quartus gradus,* que aunque usa la misma terminología de san Isidoro, prefiere denominar el pavimento de la *fons* con la significativa palabra de *solidamentum.*

Como punto de partida de la enumeración toma el primer peldaño del *gradus descensionis,* sigue su recorrido visual a través del cuarto o *solidamentum,* para concluir con el séptimo y último escalón del *gradus ascensionis.* Se ha preocupado de resaltar la sincronización entre el esquema arquitectónico con la formulación simbólica de la *fons* [69]. La escenificación de la ceremonia litúrgica tiene más plasticidad en san Ildefonso. El catecúmeno tiene ante sí la piscina bautismal considerada longitudinalmente. Procede a la bajada de los escalones del *gradus descensionis* abandonando la

[68] PL 96, 157-158.
[69] C. DE MERGELINA, *La basílica bizantina de Aljezares,* pp. 26-27.

diabolicam altitudinem, descansa en el pavimento o *fundamentum aquae* en donde encuentra el *solidamentum,* que es propiamente el sacramento *ad baptismi Christi humilitatem;* se procede nuevamente a la subida, a través del *gradus ascensionis,* confesando la triple fórmula trinitaria y concluyendo el rito bautismal pisando el séptimo peldaño en donde el nuevo fiel culmina en la cima de la liberación.

DOMINGO ITURGAIZ, O. P.

POSTSCRIPTUM: Nota a pág. 101 (221): Posteriormente a la redacción del presente estudio, el profesor Helmut Schlunk, ha escavado la zona, comprobando que la piscina de Alcaracejos tiene planta cruciforme, integrada de dos pequeñas rampas rectangulares y dos formas semiovaladas que cierran el espacio bautismal. Información recogida de la Conferencia que pronunció en el Congreso internacional de Arqueología Cristiana celebrado en Barcelona en octubre de 1969.

PANORAMA ACTUAL DE LA INVESTIGACIÓ HISTÒRICA DE LA LITÚRGIA A CATALUNYA

Han provocat, naturalment, aquestes ratlles la fundació recent de la Societat Catalana d'Estudis Litúrgics (SCEL). Oportunament, diverses revistes donaren la notícia de la constitució de la nova societat; però allò que puguin dir les revistes no passarà de ser una senzilla informació. En canvi, voldria ara exposar els motius que han dut a la creació de la SCEL.

La causa principal a què la SCEL deu la seva existència és el fet que a Catalunya, i també fora d'ella, hi ha un nombre ben considerable d'estudiosos ocupats en la investigació científica de la història del culte cristià al nostre país. Pel que he anat constatant, no hi ha gaires països que disposin de tants investigadors en aquest sentit. Això, sens dubte, no es donaria,si Catalunya no oferís un veritable interès històric pel que fa a la litúrgia, és a dir, si la litúrgia i el culte, en general, no constituïssin aspectes importants en la seva història, i si, per altra banda, les fonts documentals corresponents no fossin notables i abundants. He intentat a un altre lloc [1] fer veure això en un dels caires particulars de la matèria que ens ocupa: el de la història de la litúrgia monàstica a Catalunya. Allí parlava jo d'un equip d'estudiosos en el camp de la història de la litúrgia en general. Veig ara que l'expressió «equip» no és ben exacte, perquè els estudiosos esmentats no han treballat ordinàriament en equip, com ho han fet i continuen fent-ho, en canvi, certs teòlegs pastoralistes en el mateix camp. Que sigui dit, amb tot, que allò que pretén la SCEL no és pròpiament formar un equip, sinó simplement agrupar o, almenys, acostar els estudiosos. Potser un tal acostament permetrà de coordinar una mica

[1] *Observacions metodològiques per a una història de la litúrgia monàstica a Catalunya* a *I Col·loqui d'Història del Monaquisme Català*, vol. I (Santes Creus, 1967) 229-232.

més els treballs de tots i, si més no, oferirà la possibilitat d'un major intercanvi i d'una comunicació més viva, coses que trenquen l'isolament i estimulen la recerca.

Per justificar el que he dit fins ara voldria exposar, a continuació, en un assaig més que res bibliogràfic, l'estat actual de la investigació històrica de què tractem. Ens hem de limitar a la bibliografia més recent, particularment a la de la postguerra civil espanyola, tot i que haurem de fer alguna referència a treballs anteriors, als quals ens veiem encara en la necessitat de recórrer puix que no han estat superats per recerques més recents. Ultra la limitació cronològica, l'espai concedit a un article imposa altres limitacions. Els lectors entendran fàcilment que més enllà de la bibliografia indicada existeixen obres que no citarem aquí, com són altres repertoris documentals [2], catàlegs de manuscrits, estudis d'art i d'arqueologia, etc., als quals els historiadors de la litúrgia també han de fer recurs. A més, la SCEL, com preveuen els seus estatuts, estén el camp del seu interès als països limítrofs del principat de Catalunya: sovint cal fer-ho per entendre millor les nostres coses; aquí, però, ens limitarem només a les terres de parla catalana.

Dividiré l'exposició de la matèria en quatre partes: la primera tractarà de les fonts literàries, és a dir, dels llibres oficials del culte i dels textos paralitúrgics, així com de la música; la segona, de les famílies litúrgiques i dels diferents aspectes de la vida cultual, també de la paralitúrgica; la tercera, tractarà de l'heortologia i del culte dels sants; la quarta, finalment, serà dedicada a l'arqueologia pròpiament dita [3].

[2] Potser serà útil fer referència aquí a un petit assaig recentíssim de J. M. Fernández Catón, *Necesidad de prever una legislación archivística postconciliar para la conservación del patrimonio eclesiástico documental, artístico y de costumbres y tradiciones religioso-populares*, al *Boletín* de la Dirección General de Archivos y Bibliotecas, XVIII, N.º 105 (1969) 18-21. Observem que el director de l'Arxiu Diocesà de León, més que la conservació del tresor documental de cada parròquia, persegueix una altra finalitat amb aquest estudi: la de fer registrar detalladament la vida litúrgica i el costumari cultual de les parròquies perquè constin per a la història davant les transformacions del postconcili.

[3] Emprem les següents abreviacions: AST = Analecta sacra Tarraconensia; HS = Hispania sacra; II CLM = II Congrés Litúrgic de Montserrat: mentre no indiquem el contrari, ens referim al vol. III: *Secció d'història* (Monestir de Montserrat, 1967); *Liturgica* 1, 2 i 3 = els vols. 7, 10 i 17, respectivament, de la col·lecció *Scripta et Documenta* (Montserrat, 1956, 1958 i 1966). De la bibliografia

I

LES FONTS DOCUMENTALS, EN GENERAL

L. BATLLE PRATS, *Noticia de libros de la Catedral de Gerona (siglos XVI-XVIII)*, a HS 19 (1966) 131-141.

Íd., *Notícies de llibres de monestirs benedictins del bisbat de Girona*, a AST 39 (1966) 283-290.

A. FÀBREGA I GRAU, *Antics manuscrits litúrgics de la parròquia de Sant Genís de Vilassar (Barcelona)*, a «Archivum Latinitatis Medii Aevi» 26 (1956) 213-224.

J. JANINI, *Hacia el inventario de manuscritos litúrgicos de las bibliotecas de España. Primeras etapas de un* «Iter Hispanicum», a HS 14 (1961) 465-471.

J. JANINI *i* J. M. MARQUÈS, *Manuscritos de la Colegiata de San Félix de Gerona*, a HS 15 (1962) 401-437.

J. JANINI, *Los manuscritos del monasterio de Vallbona (Lérida)*, a HS 15 (1962) 439-452.

J. JANINI i J. RICOMÀ, *Fragmentos litúrgicos del Archivo Histórico Diocesano de Tarragona*, a AST 38 (1965) 217-230.

Íd., *Manuscritos latinos existentes en Poblet*, a *Miscellanea Populetana* [Scriptorium Populeti, 1] (1966) 209-228.

J. M. MADURELL MARIMÓN i J. RUBIÓ BALAGUER, *Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcelona (1474-1553)* (Barcelona, 1955).

F. J. MIQUEL ROSELL, *Manuscritos bíblicos y litúrgicos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona*, a «Estudios Bíblicos» 7 (1948) 257-292 i 8 (1949) 5-46.

A. OLIVAR, *Notas sobre manuscritos*, a HS 8 (1955) 429-446 (vegeu particularment els capítols III i V d'aquest treball: *Manuscritos de la Iglesia de Elna* i *El fondo particular Capdevila Rovira, de Barcelona*).

Íd., *Les supervivències litúrgiques autòctonas a Catalunya en els manuscrits dels segles XI-XII*, a II CLM (1967) 21-89.

Íd., *Els manuscrits litúrgics de la Biblioteca de Montserrat* [Scripta et Documenta, 18] (Montserrat, 1969).

Més endavant, als llocs corresponents, citarem els treballs relatius a cada un dels tipus de llibre litúrgic i els pertanyents a les fonts literàries d'aspectes concrets de la litúrgia. Ja ha quedat

citada n'he anat publicant comentaris més amplis a la revista Ephemerides liturgicae i a Archiv für Liturgiewissenschaft.

dit que aquí no citem catàlegs o repertoris que no siguin específicament litúrgics, encara que n'hi hagi que continguin descripcions o informacions sobre les fonts en qüestió [4]. Amb tot, hem fet alguna excepció: així esmentem els estudis de L. Batlle, més d'un de J. Janini, un de J. M. Madurell i el meu publicat a HS 8, perquè són treballs especialment rics de contingut litúrgic.

Allò que ara ens importa, sobretot, és saber quin és l'estat actual del coneixement que tenim de les existències de les fonts i quines són les notícies i les descripcions impreses que en posseïm. A II CLM ja he anat indicant el material bibliogràfic corresponent a cada fons estudiat i espoliat; en aquell treball vaig intentar d'aplegar totes les notícies possibles dels manuscrits, no solament dels còdex, sinó fins i tot dels fragments, anteriors a l'any 1200. Representa una llista de més de 300 números que a hores d'ara podríem completar, particularment pel que fa als fragments [5]. Bé caldrà que en una data futura — Déu vulgui que no hagi de ser llunyana — continuï aquest repertori oferint l'inventari dels manuscrits dels segles següents; el material ja està recollit i, pel que avui dia sabem, no crec que les omissions en què pugui incórrer siguin gaire nombroses i notables. A mitjan any 1969 vaig lliurar al monestir de Poblet, per tal d'ésser editat a la miscel·lània a honor del Pare Finestres, publicada per aquest monestir (en curs d'impressió l'estiu del 1969), un registre descriptiu dels manuscrits litúrgics d'origen català conservats actualment a l'estranger; constitueixen un centenar de peces.

La llista bibliogràfica anterior revela l'obra important que està duent a terme el Dr. Josep Janini. El seu catàleg dels manuscrits de la Biblioteca Nacional de Madrid [6] permet veure com són els centenars de descripcions, encara inèdites, que ha fet aquest investigador, l'obra del qual recorda la de Víctor Leroquais per a França; si les descripcions que aquest publicà són més extenses i minucioses, les que Janini ha aplegat per tota la Península Ibèrica [7]

[4] Vegeu, per exemple, la llista que dono a la pàg. 25 del meu estudi publicat a II CLM. L'Arxiu de la Corona d'Aragó prepara un nou catàleg del fons manuscrit de Ripoll.

[5] A Vic, Solsona, Urgell, Tarragona... hom està inventariant i descrivint bon nombre de fragments litúrgics reunits últimament.

[6] J. Janini, J. Serrano, con la colaboración de A. M. Mundó, *Manuscritos litúrgicos de la Biblioteca Nacional* (Madrid, 1969).

[7] Cf. Janini, a HS 14, 465 ss.

representen un instrumental de treball molt apreciable i l'autor no hauria de trobar-se amb les dificultats econòmiques, tan pròpies del nostre país, per poder donar al públic els seus catàlegs.

Els sacramentaris i els martirologis

M. S. Gros, *El «Missale Parvum» de Vic*, a HS 21 (1968) 313-377.
J. Janini, *El fragmento de sacramentario de San Juan de las Abadesas*, a AST 34 (1961) 223-230.
Íd., *Los sacramentarios de Tortosa y el cambio de rito*, a AST 35 (1962) 5-56.
Íd., *Los fragmentos de sacramentarios existentes en Vich*, a HS 18 (1965) 385-409.
Íd., *El sacramentario pirenaico ms. 41 de Tortosa*, a HS 19 (1966) 99-130.
A. Mundó i A. Olivar, *Fragments d'un curiós sacramentari-martirologi*, a «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», 1. Reihe, 21. Band (1963) 12-53.
A. Olivar, *El fragmento de sacramentario ms. 819 de Montserrat*, a HS 1 (1948) 415-423.
Íd., *Un fragmento de sacramentario inédito del Museo Episcopal de Vich*, a HS 2 (1949) 419-424.
Íd., *El Sacramentario de Vich* [Monumenta Hispaniae sacra, serie litúrgica, vol. IV] (Barcelona, 1953).
Íd., *Sacramentarium Rivipullense* [ibid., vol. VII] (Madrid-Barcelona, 1964).
L. Serdà, *Los martirologios de la Marca Hispánica en la evolución litúrgica de la misma*, a «Ausa» 9 (1954) 387-389.
Íd., *Fragmento de sacramentario del Museo Episcopal de Vich*, a HS 17 (1964) 231-236.

En qualsevulla regió els sacramentaris han d'atreure l'interès especial dels investigadors, perquè el sacramentari és la part del missal — recordem que conté igualment bona part del ritual — que ofereix més textos de composició original, és a dir, textos no bíblics, en contraposició al leccionari i a l'antifoner de la missa. És en els sacramentaris on apareix especialment l'esforç creador, autòcton, en proporcionar formularis de missa a la litúrgia romana, o sigui, a la litúrgia sobrevinguda, en les festes i memòries que sobreviuen de la litúrgia indígena primitiva. Molts d'aquests formularis — alguns d'ells compostos amb oracions romanes aprofitades i adaptades —, particularment els prefacis historiats, els

quals a Catalunya comencen a desaparèixer al segle XII[8], són interessants pel contingut històric o hagiogràfic i teològic.

Que la part de ritual conté molts elements hispànics antics, és cosa que s'ha anat fent molt evident. Ara; és mèrit principal de Janini, bon coneixedor tant de les fórmules visigòtiques com de les romanes, haver descobert elements hispànics fins i tot a l'eucologi de la missa. Altrament, les nombroses oracions i els prefacis no romans són peces originals del nostre clericat de procedència narbonesa i dels nascuts ja a la Catalunya reconquerida. Aquests últims es mostren extraordinàriament independents i lliures en la improvisació dels textos litúrgics, tant, que fins en esglésies geogràficament acostades trobem formularis distints de missa per a una mateixa festa o ocasió. Centres monàstics importants, com Ripoll, semblen haver fornit repertoris de fórmules als copistes.

Aquesta mateixa independència fa que, en imposar-se la litúrgia romana, hom combini, a Catalunya, les fonts gregoriana i gelasiana. Predomina, amb tot, ja abans del segle XII, uniformador, els fons gregorià en les combinacions que fan els copistes. Al segle XII s'anirà imposant universalment el tipus gregorià; això inutilitzarà els exemplars gelasians i els altres sacramentaris de composició híbrida, cosa que dóna una explicació de l'existència actual de tants fragments de còdexs destruïts, fragments, molts d'ells, interessants i que ajuden a veure com eren de lliures els amanuenses encarregats de la confecció de sacramentaris, a Catalunya, els segles IX, X i XI. Nous descobriments i noves anàlisis de fragments no faran més que confirmar aquesta constatació, especialment remarcada a Catalunya, país extrem del món cristià, independent també en l'arranjament de la litúrgia oficial imposada. És una independència i una llibertat que no apareixen, en un grau tan elevat, en els sacramentaris gelasians «del segle VIII», però que, malgrat tot, tenen certes afinitats (dependències) amb certs sacramentaris contemporanis de fora de Catalunya[9].

Les edicions de dos grans còdexs del segle XI (Sacramentari

[8] Cf. II CLM 86 s.

[9] Vegeu, per exemple, les comparacions que fa amb el Sacramentari de Vic F. UNTERKIRCHER, *Il Sacramentario Adalpertiano: cod. Vindobonensis Ser. n. 206* [Collana di Monografie, edita dalla Società per gli Studi Trentini, XVI] (Trento, 1966).

de Vic, Sacramentari de Ripoll) han servit com d'instruments bàsics per a l'examen d'altres sacramentaris catalans i estrangers. El Sacramentari de Vic representa un ús catedralici; el de Ripoll, l'ús monàstic (d'abans de la reforma de Sant Víctor de Marsella); els de Tortosa són testimonis de la tradició de sant Ruf. També procedeix de Ripoll el «Missale Parvum», ms. 71 de la Biblioteca Capitular de Vic, del mateix segle XI; és un sacramentari, malgrat el seu títol tradicional. Mn. Gros, a qui deven una anàlisi detalladíssima d'aquest còdex, prepara un estudi semblant sobre el sacramentari gironí dels primers anys del segle XII, ms. Music. 420 de la Biblioteca de Catalunya.

L'existència d'un testimoni — curiós, únic — de la combinació d'un sacramentari i d'un martirologi, en la qual les misses van barrejades amb les notícies sobre els sants, ens ha obligat a tractar aquí conjuntament els sacramentaris i els martirologis. El text del martirologi del fragment editat per Mundó-Olivar pertany a un tipus híbrid, mescla de la tradició martirològica de Saint-Quentin i de Lió, amb elements del Martirologi de Florus. El martirologi més emprat a la Marca Hispànica durant la primera meitat de l'Edat Mitjana sembla haver estat el d'Adó; però aquest no tingué l'exclusiva [10]. Sobre els martirologis queden encara coses per precisar.

ELS LECCIONARIS DE LA MISSA

A. M. MUNDÓ, *El Commicus palimpsest París Lat. 2269. Amb notes sobre litúrgia i manuscrits visigòtics a Septimània i Catalunya,* a *Liturgica* 1 (1956) 151-275.
Íd., *Un fragment molt antic de litúrgia romana a Catalunya,* a II CLM (1967) 173-188.

A. M. Mundó ha descobert els testimonis més antics tant del leccionari visigòtic com del romà a Catalunya. Cal advertir, això no obstant, que el palimpsest de París, escrit a una època anterior a l'existència de la Catalunya pròpiament dita (la lletra és del segle VIII o del IX) sembla originari de la Gàl·lia Narbonesa; però representa, probablement, l'ús pericopal propi del nord-est

[10] Cf. II CLM 76.

de la Península Ibèrica o, si més no, s'hi deu acostar. El fragment romà (de principis del segle x) conservat a Tarragona, no pertany a un leccionari pur, sinó ja mixt, és a dir, fusionat — encara que d'una manera rudimentària — amb l'antifoner de la missa, un altre llibre cultual, aquest darrer, que té força testimonis a Catalunya, pendents encara d'una investigació aprofundida.

Posteriors als dos manuscrits citats, es conserven molts altres leccionaris i altres documents, com els homiliaris, per exemple, que manifesten els sistemes pericopals observats a Catalunya. Manca un estudi de conjunt d'aquestes fonts relativament abundants. El sistema pericopal més seguit durant la primera meitat de l'Edat Mitjana és, naturalment, el romano-franc. El text bíblic d'aquests manuscrits algunes vegades proporciona sorpreses [11].

Els missals plenaris

E. Fort Cogul, *El misal de Santes Creus del monestir de Gethsemaní*, a «Boletín arqueológico» 62-63 (1962-1963) 25-32.
A. M. Mundó, *El «missal místic» o «mixt» a Catalunya*, a II CLM (1967) 190 s.
A. Olivar, *Sobre un misal manuscrito procedente de Santes Creus*, a AST 38 (1965) 211-216.

Per missal plenari entenem el resultat històric de la combinació, en un sol llibre, dels elements fins ara comentats (sacramentari, leccionari, antifonari de la missa), combinació que té un paral·lel en el breviari. Aquesta fusió de llibres litúrgics en un sol volum ha merescut l'adjectiu de «mixt», tant en el llatí, com en el català medieval: «(liber) mistus, mixt, mist», corromput en «misticus, mistich». La denominació, opina Mundó, té origen català no és manllevada al llenguatge visigòtic.

La formació del missal s'anà fent d'una manera progressiva i irregular, com ho demostren també els manuscrits catalans. Els missals plenaris no es difongueren sinó durant la segona meitat de l'Edat Mitjana, substituint així, còmodament, la petita biblioteca sagrada, de maneig molt menys pràctic, que el sacerdot havia de dur a l'altar. Els missals es van anar enriquint amb una gran

[11] Cf. ibid., 74 i 75, nota 13.

quantitat d'elements heterogenis, en les rúbriques, tant en el temporal com en el santoral, i en les misses votives, en l'ordinari i en el cànon, elements sovint bigarrats, que les reformes hauran de purgar o seleccionar. Això fa que el missal tingui una història complicada, com ho ha demostrat, en general, l'obra fonamental del Pare J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia,* i com ho demostra també, per a Catalunya, el llibre, encara no superat per una obra de síntesi millor, del Pare J. B. Ferreres [12]. Com veiem, només un sol missal manuscrit de Catalunya ha interessat d'una manera particular als recercadors, i encara no és pròpiament el contingut litúrgic allò que ha cridat més l'atenció, sinó la procedència del còdex [13].

ELS PROSERS-TROPERS

A. MUNDÓ, *El proser-troper Montserrat 73,* a *Liturgica* 3 (1966) 101-142.

Si els estudis especialitzats sobre l'antifoner de la missa o sobre el gradual són inexistents aquests darrers anys a Catalunya, hi ha, en canvi, una descripció detalladíssima d'un prosari-tropari, descripció on s'addueixen molts altres manuscrits catalans (Catalunya és rica en aquests manuscrits musicals) i que per la seva importància obliga a dedicar-hi un apartat especial en les presents pàgines. Perquè l'estudi de Mundó, ultra les aportacions que ja fa a la ciència històrico-litúrgica, pot servir de patró i guia per a investigacions ulteriors. Aquells que s'ocupin dels manuscrits musicals en general (sobre els quals hem de tornar a parlar més endavant) faran bé de recórrer a aquest estudi de Mundó.

Així com fins ara hem tractat de les fonts que integren actualment el missal, anem ara a considerar els llibres litúrgics que han acabat formant un sol llibre: el breviari.

[12] J. B. FERRERES, *Historia del Misal Romano* (Barcelona, 1929).
[13] B. Luykx, *Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der heiligen Messe (Ordinarium Missae),* a *Liturgie und Mönchtum: Laacher Hefte,* Heft 29 (1961) 90, fa unes breus observacions sobre la introducció a Espanya de l'«ordo missae» franc, el qual s'infiltrà inclús en el ritu mossaràbic. No és segur que el Pare Luykx, ja que parla del segle XI, una època relativament tardana, es refereixi concretament a Catalunya. Promet tornar oportunament, amb un altre estudi, sobre «la conquesta litúrgica franca» d'Espanya.

L'antifoner de l'ofici

F. Bonastre, *Una verbeta tarraconense en el «Antiphonarium-Responsoriale» de Montblanc*, a «Boletín arqueológico» 67-68 (1967-1968) (= Miscel·lània Sánchez Real) 185-189.
L. Brou, *Séquences et tropes dans la liturgie mozarabe*, a HS 4 (1951) 40 s.

Vegeu també la bibliografia sota «Música».

No pas més que l'antifonari de la missa, el de l'ofici, del qual abunden els testimonis manuscrits a Catalunya [14], ha merescut poca atenció per part dels investigadors. Dom Brou, com Bonastre, s'ocupa d'un detall d'aquests nostres llibres de cant; però si hem citat Brou és perquè aquest benemèrit coneixedor de la història de la litúrgia, particularment a la Península Ibérica, presenta els «verbeta» catalans dels segles XI-XII, imitacions de les seqüències mossaràbiques pròpiament dites, és a dir, construïdes sobre un sol al·leluia amb melisme fragmentat, però més curt (cita exemples del famós antifonari de Sant Fèlix de Girona), com a supervivències possibles de les seqüències hispàniques, passades als llibres del ritu romà victoriós. Això és un detall, però important per a la història de la litúrgia a Catalunya.

Manquen més estudis sobre l'antifoner; em diuen, però, que J. M. Marquès prepara la publicació d'una anàlisi (i l'edició parcial, he de suposar) del còdex de la Col·legiata de Sant Fèlix de Girona. És un treball tant més esperat, com més podrà servir d'orientació per a l'estudi d'altres manuscrits del mateix contingut.

Els leccionaris, els homiliaris i els passionaris

J. Ainaud de Lasarte, *Supervivencias del Pasionario hispánico*, a AST 28 (1955) 11-14.
M. Coll i Alentorn, *Un passionari hispànic en una crònica medieval catalana*, a II CLM (1967) 197-204.
R. Étaix, *L'homiliaire conservé au Museo Diocesano de Gerona*, a AST 34 (1961) 47-55.
A. Olivar, *El leccionario «Sambola» reaparecido*, a HS 11 (1958) 175-183.

[14] Cf. II CLM, 74.

Els leccionaris i els homiliaris, a la Catalunya medieval, com a molts altres llocs, anaven ordinàriament combinats en un sol llibre. Ja he tingut ocasió de fer constar les meves opinions provisionals sobre el contingut d'aquests llibres, és a dir, sobre la seva tradició a Catalunya [15]. En la seva descripció dels manuscrits litúrgics de Sant Genís de Vilassar, citada anteriorment, A. Fàbrega edita un fragment de leccionari de lletra carolina del segle x. Pròpiament, però, pel que fa als leccionaris, la investigació comparativa queda per fer. En els homiliaris, predomina el tipus del de Pau Diaca, amb petjades del d'Alà de Farfa, però amb l'existència d'exemplars antico-hispànics persistents. També en això caldria completar les recerques.

Pel seu contingut hagiogràfic, els passionaris ofereixen un interès especial. No s'en conserva cap de sencer a Catalunya; però els fragments (vegeu la llista que en dóna Ainaud) són bastant nombrosos i permeten fer comparacions i arribar a conclusions [16]. És un treball tant més fàcil de fer, com més disposem d'un bon instrumental bibliogràfic general. No hem posat a la llista precedent l'obra d'A. Fàbrega, *El Pasionario Hispánico* [17], perquè no és específica de Catalunya; però és una obra capital, indispensable, per a l'estudi dels passionaris del nostre país durant tota l'Edat Mitjana, donada la persistència dels elements hagiogràfics antics.

Les benediccions dels lectors

A. Olivar, *Serie de «benedictiones lectionum» en cod. Montserratensis 72,* a «Ephemerides liturgicae» 62 (1948) 230-234.

Íd., *Les «benedictiones lectionum officii» d'après les documents de Montserrat aux environs de 1500:* ibid., 63 (1949) 42-56.

Íd., *Las «benedictiones lectionum» navideñas del Leccionario «Sambola»*, a HS 11 (1958) 180-183.

Íd., *Las bendiciones de las lecciones nocturnales según un breviario manuscrito de Gerona,* a HS 14 (1961) 453-463.

J. Vives, *Sèrie de «benedictiones lectionum» en un manuscrit de Sant Cugat,* a «Analecta Montserratensia» 9 (= Miscel·lània A. M. Albareda, I, 1962) 265-268.

[15] Ibid., 74 s.
[16] Ibid., 75.
[17] 2 tomos: Madrid-Barcelona, 1953 i 1955 [Monumenta Hispaniae sacra, vol. VI].

Potser el lector se sorprendrà en veure que dediquem un apartat especial a aquestes humils fórmules de benedicció, que avui dia tendeixen a desaparèixer. L'Edat Mitjana hi mostrà molta afecció, i d'ençà que Dom André Wilmart en publicà la llarga i antiga sèrie de Nonàntola, diversos liturgistes, particularment J. Leclercq, no han deixat de publicar-ne altres llistes. Ha estat una manera de col·laborar a la reunió d'un «corpus benedictionum», preparat per l'abbé G. Beyssac, els papers del qual han quedat per publicar. A més de la bibliografia esmentada, tracten també de les benediccions en qüestió o en publiquen J. B. Ferreres, *El Breviario,* I, pp. xli i 189-191; E. Bayerri, *Los códices medievales de la catedral de Tortosa* (Barcelona, 1962); A. Olivar, *Els manuscrits litúrgics de la Biblioteca de Montserrat,* 96 s.; Janini-Ricomà, *Manuscritos latinos existentes en Poblet,* 219, els quals editen una sèrie que quasi s'identifica amb la llista cistercenca publicada per Dom Leclercq [18]; i Janini, HS 15 (1962) 442 (folis 177-178 del ms. 2 de Vallbona). És interessant igualment de confrontar les benediccions de Sant Cugat amb les de Montserrat del temps de l'abat Cisneros. Encara una observació: la relativa freqüència amb què hom troba sèries nadalenques va potser relacionada amb el fet que els homiliaris contenen — cosa excepcional —, a més de l'homilia, les lectures del primer (i del segon) nocturn de la solemnitat de Nadal.

Els breviaris

J. Lemarié, *Le Bréviaire de Ripoll* [Scripta et Documenta, 14] (Montserrat, 1965).

J. M. Madurell Marimón, *Juan Rosenbach y la edición del Breviario Tarraconense de 1552,* a «Boletín arqueológico» 52 (1952) 262-272.

J. Munté Vilà, *El «Breviarium» del patriarca Pedro de Urrea:* ibid., 57 (1957) 22-27.

R. B. R., *Un còdex litúrgic pobletà del segle XIII,* a *Poblet,* 1 (1947) 12-25.

A. J. Soberanas Lleó, *Notas sobre dos manuscritos tarraconenses de la Biblioteca Central. I. El salterio del patriarca Juan de Aragón (1301-1334),* a «Biblioteconomía» 15 (1958) 135-138.

[18] J. Leclercq, *Manuscrits Cisterciens dans les bibliothèques d'Italie,* a «Analecta Sacra Ordinis Cisterciensis» 5 (1949) 103.

El breviari de Pere de Urrea és el núm. 5.473 del *Gesamtkatalog* dels incunables. No hem apuntat aquí la bibliografia relativa al cèlebre Breviari del rei Martí l'Humà: París, Biblioteca Nacional, fons Rothschild, 2.529; hom s'ha ocupat d'aquest preciós còdex quasi exclusivament des del punt de vista artístic [19]. La Biblioteca Nacional de París, que conté el fons estranger més ric en manuscrits litúrgics procedents de Catalunya, conserva diversos saltiris en català, dels quals tenim bones descripcions degudes a P. Bohigas [20], i breviaris, dos d'ells, almenys, summament importants per a la història de la litúrgia a Catalunya i en general: són els mss. Lat. 742 (Breviari de Ripoll) i fons Baluze, t. 372, descripció detallada, aquest últim, d'un breviari perdut de Sant Miquel de Cuixà, segurament del segle XIII; aquesta descripció, feta l'any 1649 pel monjo Guillem Costa, fou publicada i comentada per Pere Pujol i Tubau [21]. L'existència d'aquest treball i, més encara, de l'obra conscienciosa de Dom Lemarié, així com d'altres obres fonamentals sobre el breviari en general [22] de què disposem, fan que els nostres coneixements sobre el breviari a Catalunya siguin relativament bons, tot i que, en la història general del breviari, queda encara molt a fer. En aquesta història general, l'obra de Lemarié prestarà, sens dubte, serveis molt útils. Diguem encara que l'obra que el Pare J. B. Ferreres publicà sobre el breviari [23], no menys que la seva *Historia del Misal Romano,* manlleva molts elements a les fonts medievals catalanes. En resum: en el camp de la investigació a Catalunya, el breviari, síntesi de tot l'ofici diví, ha estat més afortunat que el missal.

[19] En dono la bibliografia en el meu estudi sobre els manuscrits litúrgics catalans conservats a l'estranger.

[20] P. BOHIGAS, *El repertori de manuscrits catalans de la Fundació Patxot,* a «*Estudis universitaris Catalans*» 15 (1930) 92-139. Bohigas tracta també d'aquests i altres manuscrits que ens interessen, a la seva obra monumental *La ilustración y la decoración del libro manuscrito en Cataluña. Contribución al estudio de la historia de la miniatura catalana* (Barcelona, 1960).

[21] P. PUJOL I TUBAU, *El Breviari de Cuixà,* a «Butlletí de la Biblioteca de Catalunya» 6 (1920-1922) 329-340.

[22] S. BÄUMER, *Geschichte des Breviers* (Freiburg de Brisgòvia, 1895); millor encara, l'edició francesa preparada per R. BIRON, *Histoire du Bréviaire* (París, 1905); P. BATIFFOL, *Histoire du Bréviaire Romain* (París, 1911); P. SALMON, *L'office divin* [Lex Orandi, 27] (París, 1959); id., *L'office divin au Moyen Age* [Lex Orandi, 43] (París, 1967).

[23] J. B. FERRERES, *El Breviario y las nuevas rúbricas según la novísima reforma decretada por Pío X,* tomo I: *El Breviario* (Madrid, 1914).

Textos de còmput

A. Cordoliani, *Los manuscritos de cómputo eclesiástico en las bibliotecas de Barcelona,* a AST 23 (1950) 103-130.

Íd., *Inventaire des manuscrits de comput ecclésiastique conservés dans les bibliothèques de Catalogne (avec notes sur les autres manuscrits de ces bibliothèques),* a HS 4 (1951) 359-384 i 5 (1952) 121-164.

Cordoliani és un especialista en matèria de còmput eclesiàstic, és a dir, en aquells textos cronològics que tan sovint acompanyen els llibres litúrgics. En els seus viatges de recerca per les biblioteques d'Europa, Cordoliani ha dedicat una particular atenció a les de Catalunya. Hem d'agrair-li que no s'hagi limitat a examinar els manuscrits de còmput; dóna abundants notícies sobre els fons en general i sobre molts còdexs en particular, especialment sobre els litúrgics, com és natural [24]. Les taules i altres textos de còmput litúrgic es troben molt en breviaris i saltiris, per això en tractem aquí. Cordoliani, interessat pels resultats universals de les seves indagacions, no ha donat, pel que veig, una conclusió particular de l'estudi que ha fet de les fonts catalanes.

Anem a tractar, seguidament, d'una altra classe de llibres litúrgics: del pontifical i del ritual.

Els pontificals

R. Barriga, *La consagración episcopal en el Pontifical de Roda (Osca),* a AST 38 (1965) 3-58.

Íd., *El ritu del baptisme en el Pontifical de Roda,* a II CLM (1967) 205-224.

M. S. Gros, *Las órdenes sagradas del pontifical ms. 104 (CV) de la Biblioteca Capitular de Vic,* a HS 17 (1964) 99-133.

Íd., *El ordo romano-hispánico de Narbona para la consagración de iglesias,* a HS 19 (1966) 321-401.

[24] Entre els manuscrits de Barcelona hom podria citar també el tractat sobre el còmput pasqual «Cum omnes apostoli ex hoc mundo transissent...», contingut en el còd. 228 de l'Universitat de Barcelona (un manual sacerdotal miscel·lani, del segle x), 89-91 v: cf. F. Miquel Rosell, *Manuscritos patrísticos existentes en la biblioteca de la Universidad de Barcelona,* a AST 17 (1944) 39 s. Miquel no identifica aquesta peça literària, editada per A. Wilmart, *Un nouveau texte du faux concile de Césarée sur le comput pascal,* a «Analecta Reginensia» del mateix autor [Studi e Testi 59] 19-27; vegeu també G. Morin, *L'homéliaire de Burchard de Würzburg,* a «Revue bénédictine» 13 (1896) 109 s.

J. RIUS SERRA, *Bendiciones episcopales de un manuscrito de Roda*, a HS 10 (1957) 161-210.

La presència de bons testimonis — encara que rars — dins de Catalunya i a la seva perifèria ha donat peu a aquests recents estudis, realitzats amb competència i seriositat. Hi ha coadjuvat, certament, l'existència d'un material bibliogràfic modern [25], que permet fer un treball comparatiu fàcil. A més, els pontificals són uns llibres molt interessants des del punt de vista històrico-litúrgic, en tant que acumulen, com pocs altres, a Catalunya, elements heterogenis: romano-gal·licans, franco-germànics i hispànics, amb peces originals. Hem de retrobar aquestes barreges, tan característiques de la nostra terra, en parlar del ritual, que és un tipus de llibre litúrgic estretament emparentat amb el pontifical. El Pontifical de Roda (ms. 16 de l'Arxiu Capitular de Lleida) és un document preciós, del qual fins ara només teníem edicions parcials [26]. Dom Romà Barriga prepara l'edició íntegra del manuscrit, mentre Mn. Gros reconstrueix l'ordo baptismal de Narbona, datable de vers l'any 913 i prototipus dels ordines catalans.

ELS RITUALS

D. CODINA, *El ritual del matrimoni del manuscrit 142 del Seminari de Girona*, a II CLM (1967) 225-228.

A. FRANQUESA, *El ritual tarraconense*, a «Liturgia» (Silos) 13 (1958: número extraordinari: *Estudios sobre el ritual*) 193-204.

Íd., *El ritual tarraconense*, a *Liturgica* 2 (1958) 249-298 i 483) (és una ampliació de l'article anterior).

Íd., *Elementos visigóticos en el ritual tarraconense*, a HS 11 (1958) del segle XVI, a HS 11 (1958) 107-123.

Íd., *Particularismes catalans en els rituals*, a II CLM (1967) 91-102.

A. GRIERA, *La administración del viático a los enfermos, según el Ritual de San Cugat del Vallés, probablemente del siglo XIII*, a *Congreso Eucarístico Diocesano de Barcelona* (Barcelona, 1945) 307-310.

[25] M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge* (Luvaina, 1930-1948); íd., *Le Pontifical Romain au moyen âge* [Studi e Testi, 86-88 i 99] (Ciutat del Vaticà, 1938-1941); C. VOGEL, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle* [Studi e Testi, 226] (Ciutat del Vaticà, 1963).

[26] Des que J. B. Altisent, *Pontifical de Roda*, a AST 2 (1926) 523-551, editàels folis 1-17, o sigui, el ritual d'ordenacions.

J. GROS, *La administración de la eucaristía en los rituales españoles:* ibid., 121-133.
P. PUJOL, *El ritu de l'administració del viàtic en el Ritual Urgellità de l'any 1617,* a AST 28 (1955) 303-312.
J. SERRA VILARÓ, *Viàtic solemne,* a AST 28 (1955) 313-319.
A. SINUÉS RUIZ, *Sobre las ceremonias de la incensación y de la paz ante los Reyes Católicos (apunte para la historia de la liturgia),* a «Scrinium», fasc. IV-VI (Barcelona, 1952) 77-79.
J. M. SUSTAETA, *El Manual Valentino de Sacramentos,* a «Liturgia» 13 (Silos, 1958) 205-234.

Aquí cal recordar allò que ja hem dit a propòsit dels sacramentaris: que aquests contenen també, com en apèndix, part del ritual; és a dir, és en els sacramentaris on trobarem els testimonis manuscrits més antics del llibre litúrgic de què tractem ara.

Hem tingut la sort que diversos especialistes tractessin, aquests darrers anys, punt concrets del ritual [27] i que no manquessin, per altra banda, estudis generals, com els del Pare Franquesa.

La història del ritual, a Catalunya, va lligada — com també ja hem insinuat — a la del pontifical; però el ritual, llibre usat pel simple prevere en l'administració dels sagraments als fidels, reflecteix potser encara més la vida religiosa popular. En els documents més tardans, ens trobem amb la llengua vernacla emprada en el culte, amb uns textos — alguns d'ells plens d'encant — que interessen a més investigadors que als liturgistes sols.

És, a més, en el ritual, on hom s'adona bé, com en pocs altres llocs, de la persistència de la litúrgia indígena primitiva: l'anticohispànica. Això és un fenomen històric que té la seva explicació ben humana: difícilment la litúrgia romana, introduïda al país, pogué vèncer les resistències naturals que els costums oposaren — i sempre oposen — a tota innovació. La missa romana, nova a Catalunya, en una època en què el sacrifici eucarístic és presenciat des de lluny, sense una participació gaire activa o gens per part del poble, no oferia dificultats en aquest sentia. També era

[27] És molt digna de notar la comunió amb les dues espècies practicada, molt entrat el segle XIII, al monestir de Sant Cugat. Serra i Vilaró transcriu i comenta usos tarragonins. No comprenc per què P. Pujol ha fixat la seva atenció en el ritual d'Urgell del 1617; n'hi ha de més antics, però potser aquest té un interès especial. Les cerimònies comentades per Sinués són les que tingueren lloc a la missa solemne a la qual assistiren els reis catòlics, a Barcelona, el dia de sant Jordi del 1493.

dita en llatí, la missa, mentre el poble s'allunyava cada cop més d'aquesta llengua reservada als clergues i als savis i mentre s'anaven formant, cada dia amb més precipitació, les llengües neoromàniques, el català en el nostre cas. En canvi, la gent vivia més de prop certs sagraments, particularment la celebració del matrimoni, la unció dels malalts i els funerals. Els nuvis bé havien de ser preguntats en el propi idioma i els malalts i moribunds bé havien de ser confortats amb un llenguatge comprensible, i, per altra banda, no era factible de canviar, així com així, els usos tradicionals dels moments sagrats de la vida dels homes: el ritu del casament i el dels enterraments, per exemple. Tinguem present encara que els llibres litúrgics romans eren summament parcs en la part de ritual al temps que els clergues narbonesos els portaren a Catalunya, cosa que feia que els sacerdots, indígenes o sobrevinguts, es veiessin en la precisió d'haver d'improvisar, recorrent, com és natural, als formularis indígenes, als del país, o sigui, als visigòtics. Les combinacions que d'aquests procediments sortiren són més o menys lliures en cada una de les fonts conegudes, les quals, per això, no sempre resulten fàcils de comparar. Els usos franco-romans s'anaren imposant, però el ritu visigòtic mai no fou exterminat del tot. En aquest aspecte encara queden estudis per fer, i en altres aspectes igualment, perquè els rituals catalans forneixen matèria abundant i variada als investigadors.

Els rituals guarden estreta relació amb els costumaris, dels quals hem de tractar en la part següent del nostre treball. La diferència principal entre el ritual i el costumari radica en el fet que aquest últim no pertany al grup dels llibres que hom fa servir pròpiament durant les mateixes funcions del culte [28]. Però els costumaris són també, en gran part, l'expressió de la vida religiosa del poble no estrictament litúrgica; reflecteixen els costums entorn del culte oficial de les esglésies; per això els considerem, separats dels rituals, en una segona part.

Però potser és escaient que, abans de començar aquesta segona part, tractem, no ja d'un altre tipus de llibre litúrgic, sinó de quelcom d'inherent a molts d'ells, de quelcom d'important en les celebracions del culte: la música.

[28] Reconeixem, per això, que articles com els de Serra i de Sinués poden pertànyer potser més aviat a la segona part d'aquest treball.

LA MÚSICA

H. ANGLÈS, *La música española desde la Edad Media hasta nuestros días. Catálogo de la exposición histórica celebrada en conmemoración del primer centenario del nacimiento del maestro F. Pedrell (18 mayo-25 junio 1941)* (Barcelona, 1941).
F. BALDELLÓ, *Los órganos de la catedral de Barcelona: breve reseña histórica,* a «Scrinium», fasc. IV1VI (1952) 105-190.
P. BOHIGAS, *Les miniatures dels cantorals de Pedralbes,* a *Miscelánea en homenaje a Mons. H. Anglès* (Barcelona, 1958 i 1961: 2 vols. amb paginació seguida) 135-160.
J. M. MADURELL-J. M. LLORENS CISTERÓ, *Documentos de archivo: libros de canto (siglos XIV-XVI),* a «Anuario musical» 11 (1956) 219-232.
B. M. MORAGAS, *Transcripció musical de dos himnes,* a *Miscelánea en homenaje a Mons. H. Anglès,* 591-598.
A. M. MUNDÓ, *Nous manuscrits amb notació catalana arcaica,* a II CLM (1967) 188-190.

És útil que també ens referim a la comunicació del mateix A. Mundó, *Un fragment molt antic de litúrgia romana a Catalunya,* citat a propòsit dels leccionaris i que, a II CLM, precedeix immediatament l'article mencionat aquí. Aquests articles de Mundó, com també el treball que publicà sobre la *Datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos,* a HS 18 (1965) 1-25, han fet no solament progressar la ciència paleogràfica, sinó que em semblen decisius per a la història litúrgica, perquè proposen, amb arguments seriosos i convincents, a la meva manera d'entendre, una nova ordenació cronològica de les fonts litúrgiques proveïdes de neumes. Altrament hem de reconèixer que la postguerra espanyola no ha tingut la sort de trobar continuadors per a les importants recerques iniciades — i més que iniciades — per personalitats en el camp de la investigació, com foren Dom Maur Sablayrolles i Dom Gregori Sunyol, i com contínua essent-ho Monsenyor Higini Anglès. Encara els historiadors liturgistes ens servim de la *Introduction à la paléographie musicale gregorienne,* del Pare Sunyol, i de *La música a Catalunya fins al segle XIII,* de Monsenyor Anglès, ambdues obres aparegudes l'any 1935, com de repertoris preciosos de fonts i com d'instruments de treball plens d'indicacions històriques. Però aquestes obres no han esgotat pas

els seus temes. Com els nostres lectors poden veure, la major part dels títols indicats a la nostra llista bibliogràfica toquen la litúrgia només en un sentit molt ample. Catalunya — com ja hem vist en parlar dels antifoners, dels prosers-tropers i d'altres llibres — és un país interessant des del punt de vista litúrgico-musical. Mereixeria més investigadors en aquest aspecte als nostres dies. Sabem que no falta gent jove ben formada sota el guiatge, per exemple, del mateix Mons. Anglès; però una cosa és tenir una bona formació i una altra ser investigador (o, almenys, tenir temps per investigar).

II

Així com la primera part ha estat consagrada a la consideració de les fonts documentals, aquesta segona part està dedicada a les grans línies de la història del culte. Comencem per la litúrgia primitiva del país, és a dir, per la més antiga que coneixem, la visigòtica o antico-hispànica, perquè la litúrgia del període previsigòtic ha deixat poquíssims rastres a Catalunya, rastres, però, que bé caldria aplegar i estudiar millor del que s'ha fet fins ara.

La litúrgia visigòtica

A. M. Mundó, *El Comicus palimpsest París Lat. 2269. Amb notes sobre litúrgia i manuscrits visigòtics a Septimània i Catalunya:* article citat a propòsit dels leccionaris.

J. Vives, *Oracinal Visigótico* (Edición crítica). Estudio paleográfico de los códices por J. Claveras [Monumenta Hispaniae sacra, serie litúrgica, vol. 1] (Barcelona, 1946).

Ha calgut tornar a citar l'article d'A. Mundó sobre el palimpsest visigòtic de París, perquè aquest estudi és fonamental pel coneixement dels orígens del ritu hispànic. Cal cercar aquests orígens, sembla, precisament a la Hispània Narbonesa i a la Tarraconesa. No menys fonamental és l'edició del còdex 89 de la Biblioteca Capitular de Verona, realitzada per Mons. Vives, l'antiquíssim oracional de procedència (origen?) tarragonina.

No esmentem altres precioses aportacions del mateix A. Mundó

en el camp de la investigació litúrgica visigòtica, perquè aquestes afecten la Hispània en general, no Catalunya en concret. És per aquesta mateixa raó que queden sense citar aquí els treballs d'altres especialistes catalans en la mateixa matèria, com són V. Janeras i, sobretot, J. Pinell.

El lector recordarà que anteriorment, en parlar dels sacramentaris i dels rituals, hem parlat del ritu visigòtic, en considerar les seves supervivències en la litúrgia romana importada a Catalunya. Aquell que s'interessi pel ritu hispànic antic haurà de tenir també en consideració la bibliografia que citem a continuació mateix.

La introducció del ritu romà a Catalunya

J. Janini, *Los sacramentarios de Tortosa y el cambio de rito,* a AST 35 (1962) 5-56.

A. Olivar, *Les supervivències litúrgiques autòctones a Catalunya en els manuscrits dels segles XI-XII,* a II CLM (1967) 21-89.

L. Serdà, *Inicios de la litúrgia romana en la Cataluña vieja,* a HS 8 (1955) 387-394.

Íd., *La introducció de la litúrgia romana a Catalunya,* a II CLM (1967) 7-19.

Els dos primers estudis ja foren citats anteriorment, i encara n'hauríem haguts de citar d'altres, perquè també hem tingut ja ocasió de recordar les resistències que el ritu visigòtic oferí al romà quan els clergues narbonesos introduïren l'últim a Catalunya. Janini, repetides vegades, i jo mateix en les introduccions a les edicions dels sacramentaris de Vic i de Ripoll, i altres autors, ens hem ocupat de les esmentades resistències i de la manera com el ritu romà s'anà obrint pas a la Marca Hispànica o a la Catalunya primitiva. Aquest obrir-se pas de la litúrgia romana, que fou lent, és un dels aspectes històrics més interessants — crec jo — de la nostra història, pel que això representa per part de l'autoctonisme, real, del país, i també perquè la litúrgia romana — europea, universal — obrí unes portes a Catalunya vers un europeisme, un universalisme que fou característic, durant l'Edat Mitjana, en aquesta part de la Península Ibèrica.

El canonge Serdà és un especialista en la qüestió; els seus arti-

cles, però, no són més que petits tasts del que és la seva voluminosa tesi doctoral, defensada a la Universitat Gregoriana i que ha romàs inèdita.

La litúrgia monàstica

A. Olivar, *Observacions metodològiques per a una història de la litúrgia monàstica a Catalunya*, a *I Col·loqui d'Història del Monaquisme Català*, I (Santes Creus, 1967) 229-232.

J. J. Piquer y Jover, *Etapas progresivas de la vida cisterciense. Ensayo sobre liturgia y usos de los monasterios de monjas*, a AST 40 (1967) 25-63.

Que els centres monàstics, amb més recursos, algunes vegades, que les catedrals, jugaren un paper decisiu en la plasmació de les formes litúrgiques a Catalunya (el monestir de Ripoll, per exemple), em sembla fora de dubte. Però caldria demostrar-ho millor del que hom ha fet fins ara. Manca un estudi de síntesi i fins manquen les investigacions prèvies suficients. Jo m'he esforçat — encara que ho he fet molt breument, en una senzilla comunicació — a indicar alguns mètodes de procediment, sobretot pel que fa al tractament de les fonts de la litúrgia monàstica, concepte una mica relatiu, però històricament real, perquè, de fet, els monestirs pròpiament dits tenien la seva litúrgia.

Hem apuntat l'article de Piquer, perquè aquest bon coneixedor de la vida monàstica femenina a Catalunya usa documents manuscrits i impresos de cenobis catalans (Vallbona, Valldonzella).

És en els costumaris on apareixen d'una manera especial els particularismes de les comunitats monàstiques. Els tractarem a continuació, tant els costumaris monàstics com els de les esglésies no regulars.

Els costumaris

A. Duran Gudiol, *La Regla del monestir de Santa Maria de Sixena*, a *Monastica* 1 [Scripta et Documenta, 12] (Montserrat, 1960) 135-191.

E. Fort, *L'abat Padró de Santes Creus i els seus «Officia aliquarum festivitatum»*, a II CLM (1967) 271-277.

J.-G. GIGOT, *Convention pour le sacristan d'Ille-sur-Tet (12 août 1614)*, a CERCA, Cahiers d'Études et de Recherches Catalanes d'Archives 37-38 (1967) 216-226.

Liturgia eucarística en un sínodo barcelonés del siglo XIII, a *Scrinium*, fasc. IV-VI (1952) 73-75.

P. LLABRÉS MARTORELL, *Un vestigi de concelebració a la missa pontifical del bisbe de Mallorca*, a II CLM (1967) 257-264.

J. M. MADURELL MARIMÓN, *La consueta de la parròquia de Sant Feliu de Codines, de 1756*, a AST 39 (1966) 71-85.

A. MASIÀ, *Manuscrito denominado «Libro de Calzada»*, a AST 22 (1949) 93-102.

A. PLADEVALL i J. M. PONS GURI, *Particularismes catalans en els costumaris dels segles XIII-XVIII*, a II CLM (1967) 103-159.

M. RIU, *Una consueta monàstica catalana de la fi del segle XVII*, a II CLM (1967) 229-244.

A. J. SOBERANAS, *Un manuscrito tarraconense: la «Consueta» del arzobispo Ximeno de Luna (1317-1327)*, a «Biblioteconomía» 17 (1960) 37-41.

A. TOMÁS ÁVILA, *El culto y la liturgia en la catedral de Tarragona (1300-1700)* [Instituto de Estudios Tarraconenses «Ramón Berenguer IV»: Sección de Arqueología e Historia, publicación n.º 28] (Tarragona, 1963).

Íd., *Algunes aportacions tarragonines a la història de la penitència*, a II CLM (1967) 245-256.

J. VINCKE, *Liturgische Aspekte am aragonesischen Königshof um 1400*, a «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft» 22 (1965) 217-222.

La bibliografia és abundant perquè també ho són els documents i perquè la matèria ofereix els aspectes més rics [29]. Els costumaris reflecteixen no solament la vida del culte, sinó també la pietat general del poble. Afegim-hi que les consuetes ens informen fins i tot d'aspectes que no tenen res a veure amb la vida religiosa; per elles sabem, per exemple, bastantes coses de la vida econòmica del país. En una paraula, són una font inesgotable de recerques.

Per a tota investigació ulterior és bàsic el treball conjunt de Mn. Pladevall i de l'advocat Pons Guri. La relació de consuetes que afegeixen, en forma d'apèndix, al seu treball, és un instru-

[29] Per a València hom consultarà encara amb profit la sèrie d'articles publicats per V. RIPOLLÈS, *La litúrgia de Setmana Santa a la catedral de València en el segle XVè*, a «Vida cristiana», any XIV, 13 (1926-1927) 128-124, 164-171 i 211-214.

ment de primer ordre, i tot l'estudi marca una nova etapa en la investigació dels costumaris a Catalunya.

Tenim, a més de les consuetes, altres testimonis de la pietat popular catalana, de les comunitats i dels individus, més o menys relacionada amb la litúrgia: sortint d'ella i retornant-hi. Considerarem, a continuació, alguns estudis sobre textos paralitúrgics.

Textos paralitúrgics

C. Baraut, *Textos homilètics i devots del Llibre Vermell de Montserrat,* a AST 28 (1955) 25-44.

P. Bohigas, *Petita contribució a l'inventari d'obres catalanes de pietat popular anteriors al segle XIX,* a AST 28 (1955) 355-368.

A. Cazes-H. M. Miret, *Une «prière universelle» en Conflent au XIV[e] siècle,* a «Studia monastica» 10 (1968) 125-132.

V. Ripollés, *Epístola farcida de Navidad,* a «Boletín de la Real Sociedad Castellonense de Cultura» 22 (1946) 127-166.

Íd., *Epístola farcida de san Esteban. Planchs de Sant Esteve:* ibid., 25 (1949) 130-148.

J. Vives, *Oficio rítmico mariano en el Leccionario de Solsona,* a *Miscelánea en homenaje a Mons. H. Anglès* (Barcelona, 1958-1961) 959-963.

Cal completar la llista precedent amb una bona part de la bibliografia que citarem a l'apartat següent. Altres publicacions fan conèixer altres textos; així, per exemple, l'apèndix a Olivar, *Els manuscrits litúrgics de la Biblioteca de Montserrat,* pp. 145-167, conté, entre altres, algunes fórmules que més aviat han de qualificar-se de paralitúrgiques que de litúrgiques pròpiment dites. Hi ha encara molt a editar d'aquesta literatura llatina i catalana. Falta també un estudi de conjunt sobre els llibres d'hores catalans.

Pietat paralitúrgica. Litúrgica i folklore

P. Aebischer, *Le «Cant de la Sibilla» en la cathédrale d'Alghero la veillée de Noël,* a «Estudis romànics» 2 (1949-1950) 171-182.

[P. de Aurancia], *Mitología de las gayatas. Descripción de las procesiones tradicionales* (Castelló, 1952).

L. Batlle Prats, *Piadosas manifestaciones de devoción gerundense en el siglo XV,* a AST 28 (1955) 175-181.

J. Bonet Baltà, *La litúrgia i la pietat al segle passat,* a II CLM (1967) 161-163 (resum).

A. Caimari, *L'antiga pietat popular entorn de Nadal,* a AST 28 (1955) 199-222.
R. B. Donovan, *The Liturgical Drama in Medieval Spain* (Toronto, 1958).
Th. Gérold, *Les drames liturgiques médiévaux en Catalogne,* a «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 16 (1936) 429-444.
A. Griera, *Tresor de la llengua, de les tradicions i de la cultura popular de Catalunya.* 14 volums (Barcelona, 1935-1947).
Íd., *Litúrgia popular* [Biblioteca filològico-històrica, XX] (Sant Cugat del Vallès, Institut Internacional de Cultura Romànica, 1967, i Barcelona, 1968 [30].
J. Lladonosa Pujol, *La eucaristía en Lérida* (Lleida, 1964).
G. Llompart, *La fiesta del «Corpus Christi» y representaciones religiosas en Barcelona y Mallorca (siglos XIV-XVIII),* a AST 39 (1966) 25-45.
A. Llorens, *Els goigs de la Mare de Déu en l'antiga litúrgia catalana,* a AST 28 (1955) 127-132.
J. M. Madurell Marimón, *Tres fundacions litúrgiques montserratines,* a «Miscelánea en homenaje a Mons. H. Anglès», 499-515.
J. Mas i un altre autor anònim, *Efemérides eucarísticas barcelonesas,* a «Scrinium», fasc. IV-VI (1952) 84-97.
J. Massot i Muntaner, *Notes sobre la supervivència del teatre català antic,* a «Estudis Romànics» 11 (1962, imprès el 1967) 49-101.
G. Matern, *Zur Vorgeschichte und Geschichte der Fronleichnamsfeier besonders in Spanien. Studien zur Volksfrömmigkeit des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit* [Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 2.ª Sèrie, vol. 10] (Münster Westfalen, 1962).
T. Noguer i Musqueras, *Devoción de Gerona a la sagrada eucaristía. Culto eucarístico gerundense:* extret del «Boletín oficial eclesiástico del Obispado de Gerona», del 15 de maig del 1952.
[?], *Procesión del Corpus del año 1539,* a «Scrinium», fasc. IV-VI (1952) 80-84.
L. Rubio García, *Introducción al estudio de las representaciones sacras en Lérida* (Lérida, 1849).
M. Sanchis Guarner, *El misteri assumpcionista de la catedral de València,* al «Boletín Real Academia Buenas Letras de Barcelona» 32 (1967-1968) 97-112.
F. G. Very, *The Spanish Corpus Christi procession. A literay and folkloric Study* (València, 1962).
R. Violant i Simorra, *Ritus i cerimònies de construcció,* a «Miscel·lània Puig i Cadalfalch», I (Barcelona, 1947-1951) 173-183.

Hem citat obres com les de Donovan, Matern i Very, perquè

[30] És reedició de *Litúrgia popular,* a «Butlletí de Dialectologia Catalana» 17 (1929) 130-135, i 18 (1930) 1-98.

dediquen una especial atenció a Catalunya. Very s'ha servit particularment de fonts valencianes; Donovan, de catalanes; Matern ofereix tres apèndixs, dedicats a les processons de Corpus a Mallorca, a Barcelona i a València, respectivament. Tornarem a parlar de Corpus a la part següent, a propòsit de l'any litúrgic.

L'obra de Mons. Griera és important, encara que demani un poliment científic ulterior en algun aspecte. És un gran aplec de material, que ens fa veure la importància que té la filologia en l'estudi de la litúrgia i la litúrgia en l'estudi de la filologia [31]. És aquí on veiem, com enlloc, la manera com la litúrgia ha penetrat en la vida del poble.

I com la vida del poble ha penetrat en la litúrgia, ho veiem per la presència de l'element folklòric en el culte, presència que, a la segona meitat de l'Edat Mitjana, inícia una decadència de la litúrgia o que té lloc precisament perquè la litúrgia era ja decadent — esmortuïda, impopular — en molts aspectes.

Aquí el material d'estudi és tan interessant com inexhaurible. És comprensible que hagi centrat l'atenció dels estudiosos especialment allí on la pietat s'ha mostrat més ufanosa, és a dir, en la solemnitat de Corpus i en la devoció eucarística en general. Però també hi ha el drama litúrgic, de gran tradició a Catalunya; el cant de la Sibil·la, practicat encara a Mallorca i a Alguer [32]; i altres expressions de la pietat originades — algunes més que altres — en la litúrgia, com una extensió i ornament de la mateixa litúrgia.

El moviment litúrgic

A. Franquesa, *75 anys de patronatge de la Mare de Déu de Montserrat: 1881-1956* (Montserrat, 1958), cap. VI: *El moviment litúrgic a Montserrat* (pp. 157-185).

Íd., *El Congrés de 1915 i la seva significació històrica,* a II CLM I (1966) 5-36.

J. M. Gasol, *El Pare Alfons Maria Gubianas, monjo de Montserrat,*

[31] Vegeu H. Rheinfelder, *Semantik und Theologie,* a *Estudios dedicados a Menéndez Pidal,* II (Madrid, 1951) 253-271 (a partir de la p. 260 trobareu exemples trets del culte); íd., *El vocabulario litúrgico y las corrientes lingüísticas,* a *VII Congreso Internacional de Lingüística Románica* (Barcelona, 1953). I (Sant Cugat del Vallès-Barcelona, 1955) 495-504; A. Griera, *Lingüística y liturgia,* a *Travaux de Lingüistique et de Littérature,* IV, I (Strassburg, 1966) 207-214.

[32] Cf. Massot, a. c., 80-87.

liturgista eminent. Vida i obra d'un religiós manresà (Manresa, 1967)[33].

A. OLIVAR, *Die liturgische Bewegung in Spanien nach dem Ausgang des Bürgerkrieges (1939-1949)*, a «Liturgie und Mönchtum: Laacher Hefte» 4 (1949) 78-85. Reeditat a *Liturgische Erneuerung in aller Welt. Ein Sammelbericht* herausgegeben von Th. Bogler (Maria Laach, 1950), pp. 82-90.

Íd., *El Pare Anselm Ferrer*, a *Serra d'Or* 11 (maig del 1969 [317] 13.

M. TRENS, *El doctor Carreras, liturgista*, a *Obres de Mossèn Lluís Carreras*, vol. 1: *Semblances*, vol. I (Barcelona, 1960) 63-66[34].

Aquí podríem multiplicar fàcilment les referències; però hem de ser fidels al sistema proposat d'assenyalar únicament els treballs que tinguin un interès científic o que serveixin com a material d'una investigació històrica. El moviment litúrgic a Catalunya, o sigui, en aquest agrupament ètnic concret, amb els seus problemes ben determinats, ha estat important i és interessant, com a experiència, per a la història. Ha tingut com dues grans fites: els dos congressos litúrgics de Montserrat, el del 1915 i el del 1965. Els estudis del Pare Franquesa són més que uns camins esbrossats per a fer la història d'aquest moviment. Pel què fa a la part d'investigació científica, l'autor que firma les presents pàgines voldria que aquestes fossin també una aportació per a traçar-ne les línies històriques.

III

LA HEORTOLOGIA DE LA PART TEMPORAL

A. DURÁN Y SANPERE, *Pregones de la fiesta del Corpus en el siglo XV*, a *Congreso Eucarístico Diocesano de Barcelona* (Barcelona, 1945) 298-301.

J. LEMARIÉ, *Textes épiphaniques d'antiphonaires et bréviaires*, a «Ephemerides liturgicae» 75 (1961) 3-20.

A. OLIVAR, *Cincogesma-Pentecosta: una precisió cronològica en la vida de Ramon Llull*, a «Estudios Lulianos» 10 (1966) 103-105.

[33] És una ampliació de la comunicació *Apostolat litúrgic del Pare Alfons M. Gubianas*, a II CLM I (1966) 445-451. Aquest vol. I de II CLM conté altres petites comunicacions que també poden ser interessants per a la història del moviment litúrgic a Catalunya.

[34] En aquest mateix volum de *Semblances* hi ha encara altres pàgines que tracten de Mn. Lluís Carreras com a liturgista.

De l'any litúrgic — si l'expressió val — ja en parlen ocasionalment els historiadors en presentar certes fonts litúrgiques [85]. De fet, el sistema heortàstic és capital per a l'estudi de la litúrgia d'un país. Que no es deixi, doncs, enganyar el lector per aquesta breu llista bibliogràfica que precedeix: el calendari litúrgic ha estat bastant ben estudiat a Catalunya; aquí ens hem limitat a registrar els articles que no han estat citats, d'una manera o altra, amb anterioritat.

Duran es refereix a les crides catalanes, i n'edita una de Cervera, de l'any 1434 (ja hem parlat anteriorment de la festa del Corpus). Dom Lemarié cita textos de fonts manuscrites de Catalunya. Si esmento aquí un article meu, és perquè intento de fer veure que hi ha un llenguatge hoertològic antic que encara és viu a Catalunya.

Altrament, el temporal català no ofereix problemes especials. El santoral, en canvi, és més complicat.

El santoral

Ayuntamiento de Barcelona. *Divulgación histórica de Barcelona. Textos del Boletín semanal radiado a través de Radio Barcelona,* por el Instituto Municipal de Historia de Barcelona. Tomo XI: I. *Notas para un santoral barcelonés* [Publicaciones del Instituto Municipal de Historia] (Barcelona, 1960).

E. Bayerri, *El misterio de la Asunción de María en la liturgia hispana medieval,* a «Estudios Marianos» 6 (1947) 381-402.

R. Berga Rossell i F. Maymó, *Notes històriques sobre les Santes Espines de Tàrrega* (Tàrrega, 1965).

A. Collell, *Raymundiana,* a AST 31 (1958) 341-366.

A. Fàbrega, *Orígenes del culto a san Mateo en España,* a AST 29 (1956) 25-48.

Íd., *Santa Eulalia de Barcelona. Revisión de un problema histórico* (Roma, 1958).

B. Guasp Gelabert, *Sobre el extinguido culto de Cabrit y Bassa,* a AST 18 (1945) 91-102.

J. Lemarié, *Le sanctoral de St.-Michel de Cuxa d'après le ms. Perpignan B. M. 2,* a *Liturgica* 3 (1966) 85-100.

[85] Jo mateix, per exemple, dedico a parlar-ne 30 pàgines (de la LII a la LXXXIII) de la introducció a *El Sacramentario de Vich;* una dotzena (de la 20 a la 32) de l'edició del *Sacramentarium Rivipullense;* Janini, *Las sacramentarios de Tortosa y el cambio de rito,* 12-16, en tracta igualment, etc.; J. B. Ferreres, *Historia del Misal Romano,* aporta material interessant per a Catalunya.

J. M. MADURELL MARIMÓN, *Notas dispersas, sobre el culto de las reliquias de algunos patronos,* a AST 31 (1958) 27-35.
F. MARSÀ, *La hagiografía en la toponimia de la Marca Hispánica,* a *VII Congreso de Lingüística Románica,* I (1955) 505-516.
A. OLIVAR i E. COMPTE, *Guillem de Miers, abat de Sant Pau de Roma, i la seva obra litúrgico-monástica,* a *Liturgica* 2 (1958) 299-345.
J. RIUS SERRA, *Oficio y misa de san José Oriol,* a AST 31 (1958) 367-384.
V. SAXER, *Les calendriers liturgiques de Saint-Victor et le sanctoral médiéval de l'abbaye,* a «Provence Historique» 65 (1967?) 463-519.
V. SORRIBES, *La devoció valenciana a sant Roc,* a AST 28 (1955) 321-337.
[A. TENAS], *Missa i altres texts literaris i musicals en honor de sant Just i Pastor, germans màrtirs* (Parròquia de Sant Just Desvern, 1946).
J. VINCKE, *Liturgische Aspekte am aragonischen Königshof um 1400,* a «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft» 22 (1965) 217-222.
J. VIVES, *Santoral visigodo en calendarios e inscripciones,* a AST 14 (1941) 31-58.
J. VIVES-A. FÀBREGA, *Calendarios hispánicos anteriores al siglo XIII,* a HS2 (1949) 119-146 i 339-380; 3 (1950) 145-161.

Aquesta bibliografia és seleccionada; d'entre l'abundant literatura hagiogràfica hem triat els títols que tenen una especial relació amb el culte. De la publicació de les emissions radiofòniques de Barcelona ens interessa sobretot la primera part, que assenyalem, malgrat que es tracti d'una obra de divulgació, cosa, però, que no excusa les deficiències en la crítica històrica i en la manipulació — algunes vegades tampoc crítica — de les fonts. Aquest judici val també per a l'estudi de Bayerri. Del llibre de Berga i de Maymó cal assenyalar particularment les pàgines 64 i següents, en les quals els autors tracten del culte litúrgic de la relíquia en qüestió. El Pare Collell ens dóna la història dels tres oficis en honor de sant Ramon de Penyafort. L'article de Guasp tracta del culte que hom tributà, a Mallorca, als defensors del rei Jaume II contra Pere II d'Aragó; morts en la guerra l'any 1285, foren venerats com a màrtirs. Madurell edita textos litúrgics relatius a sant Cugat i a sant Sever. El calendari monàstic de Guillem de Miers va tenir una especial acceptació a Catalunya (Montserrat, Sant Cugat del Vallès); en apèndix al meu treball publicat amb la collaboració d'E. Compte, publico, reconstruït, el calendari propi de Sant Cugat. Si hem inclòs en la nostra llista l'article de Saxer, és perquè la

reforma monàstica de Sant Víctor de Marsella penetrà a Catalunya i hi imposà les peculiaritats de la seva litúrgia, com solen fer els grans centres reformadors. Els sants Just i Pastor tenen un culte molt antic i divulgat a Catalunya. De l'article de Vincke cal recordar aquí la segona part: l'infant Martí, l'any 1391, es preocupa que el dia de sant Agustí sigui declarat festa de precepte. Els calendaris hispànics editats per Vives i per Fàbrega són també interessants per a Catalunya; però hem d'assenyalar particularment aquí l'edició del calendari de Ripoll (ms. 59 del mateix fons, del segle X o del XI: HS 2, 122-136).

Val per al santoral, naturalment, allò que abans hem dit sobre el temporal i sobre l'estudi de l'heortologia en general. El santoral acusa molt millor que el temporal les característiques del país a què pertany litúrgicament. En el santoral trobem uns criteris molt segurs per a determinar la data i la pàtria o la provinença d'un llibre litúrgic; per això els investigadors prendran sempre un interès especial per al santoral. Aquest, per altra banda, arrelat com sempre ha estat en la devoció del poble, forneix punts innombrables de recerca.

IV

Aquesta quarta part està dedicada a l'arqueologia i a l'art cristià. El lector trobarà a faltar obres com, per exemple, històries de l'art cristià, on ja és obvi que hom tracta de punts que tenen relació amb el culte. La nostra bibliografia, per tant, és seleccionada.

OBRES ARQUEOLÒGIQUES DE CARÀCTER GENERAL

Actas de la 1.ª Reunión Nacional de Arqueología Paleocristiana (Vitoria, 1967), ed. por P. Palol.

F. CAMPRUBÍ, *El Museo diocesano de Barcelona*, a AST 37 (1964) 319-334.

P. DE PALOL, *Arqueología cristiana de la España romana (siglos IV-VI)* (Madrid-Valladolid, 1967).

J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* [Biblioteca Histórica de la Biblioteca Balmes, serie II, vol. XVIII] (Barcelona, 1942), i 2.ª edició, Barcelona, 1969, amb un *Suplemento*.

Pel què fa a l'obra de Camprubí, assenyalem el catàleg d'objectes litúrgics a partir de la seva pàgina 331. Detallarem, als seus llocs, el contingut que ens interessa de les *Actas* editades pel professor Pere de Palol Salellas. El gros volum *Arqueología cristiana* del mateix autor és una obra bàsica també per als estudiosos de Catalunya i de les nostres coses. També conté una munió de detalls importants per a la litúrgia l'obra, no menys fonamental, de Monsenyor Josep Vives.

Les basíliques cristianes

A. M. Adroer Tasis, *Últimos hallazgos en la basílica paleocristiana de Barcelona,* a «Cuadernos de Arqueología e Historia de la Ciudad (de Barcelona) 8 (1965) 47-58 [36].

T. Ainaud, *Notas sobre iglesias prerrománicas,* a «Anales y Boletín Museos de Arte de Barcelona» 16 (1948) 313-320.

E. Junyent, *Las iglesias de la antigua sede de Egara,* a *Centro Excursionista de Tarrasa:* circular núm. 51 para los socios; núm. extraordinario (desembre, 1951) 3-22.

P. de Palol, G. Rosselló-Bordoy; A. Alomar i J. Camps, *Notas sobre las basílicas de Manacor, en Mallorca,* a «Boletín Seminario Estudios de Arte y Arqueología» 33 (1967) 9-48, amb 21 làmines.

P. Ponsich, *Les deux églises mozarabes de Sournia (Pyr.-Or.),* a «Anales y Boletín Museos de Arte de Barcelona» 6 (1948) 297-311.

J. Puig i Cadafalch, *Noves descobertes a la catedral d'Egara* (Terrassa, 1948).

M. L. Serra, *La basílica cristiana de la Isla del Rey (Mahón),* a *Actas de la 1.ª Reunión Nacional de Arqueología Paleocristiana,* 27-42, més 8 làmines.

J. Sol Vallés, *Hipótesis sobre una abertura de la basílica paleocristiana de Barcelona,* a *Estudios dedicados a A. Durán y Sanpere,* I [Ayuntamiento de Barcelona, Museo Histórico de la Ciudad: Seminario de Arqueología e Historia de la Ciudad: publicación 17] (Barcelona, 1967) 149-152.

F. P. Verrié, J. Sol, A. M. Adroer i P. de Palol, *Excavaciones en la basílica paleocristiana de Barcelona,* a *Actas de la 1.ª Reunión Nacional de Arqueología Paleocristiana,* 43-76, amb 6 làmines.

La distribució que fem de la matèria ha estat imposada per les mateixes publicacions. Les grans descobertes dels nostres dies, a

[36] Vegeu, de la mateixa autora, *Estudio de la cerámica «terra sigillata» hallada al excavar la basílica paleocristiana de Barcelona,* a *Estudios dedicados a A. Durán y Sanpere* I (1967) 153-173.

Catalunya i països de parla catalana, són les basíliques paleocristianes, particularment la de Barcelona. Si A. Puig i Cadafalch deixà molt madura, molt perfecta, la investigació de l'arquitectura litúrgica romànica, en el camp paleocristià queden encara punts per indagar i problemes per resoldre. No toquem aquí la hipòtesi, formulada per autors no catalans, sobre Catalunya com a pàtria de l'art romànic; es una qüestió important, però fuig del camp de la investigació estrictament litúrgica.

Els altars

A. Olivar, *El ara paleocristiana de San Pedro de Tarrasa*, a *Miscellanea Liturgica in onore di Sua Em. il Cardinale Giacomo Lercaro*, II (Desclée & Ci, 1967) 1045-1051, i dues làmines.

P. de Palol Salellas, *El baptisterio de la basílica de Tebessa y los altares paleocristianos circulares*, a «Ampurias» 17-18 (1955-1956) 282-286.

Íd., *El pie de altar, de época visigoda, de Santes Creus*, a «Boletín arqueológico» 57 (1957) 13-21, amb 5 làmines.

Íd., *Las mesas de altar paleocristianas en la Tarraconense*, a «Ampurias» 19-20 (1957-1958) 81-102.

J. Subias Galter, *Els pal·lis. Or i argent a l'orfebreria romànica catalana*, a *Miscel·lània Puig i Cadafalch* I (1947-1951) 373-382.

J. Vives, *Un nuevo altar romano-cristiano en la Tarraconense*, a «Analecta Bollandiana» 67 (Mélanges Paul Peeters, I, 1949) 401-406.

L'altar cristià, com veiem, ha trobat bons investigadors a Catalunya. Però que hom hagi pogut descobrir recentment una altra bella ara antiga i en un lloc com Tarrassa, demostra quantes sorpreses no ens pot reservar encara l'arqueologia.

L'art entorn de l'eucaristia

A. F. Marcet, *Anagramas y dibujos en las hostias*, a *Congreso Eucarístico Diocesano de Barcelona* (1945) 374-377.

J. Marquès Casanoves, *La reserva eucarística fins al segle XV*, a II CLM (1967) 283-287, més 8 làmines.

M. Trens, *XXXV Congreso Eucarístico Internacional. Exposición Nacional de Arte Eucarístico Antiguo. Catálogo-guía* (Barcelona, Museo de Historia de la Ciudad, 1952).

Íd., *Las custodias españolas* (Barcelona, 1952).

Íd., *La eucaristía en el arte español* (Barcelona, 1952).

Aquest apartat ve a ser un complement del que anteriorment hem dit sobre la solemnitat de Corpus i sobre la pietat eucarística paralitúrgica. De les 2.000 hòsties coleccionades a Montserrat pel Pare Adeodat Marcet, s'en perderen unes 1.400 durant la nostra guerra civil; eren exemplars vinguts de tot el món, tant del ritu llatí com dels orientals. L'estudi de Marquès es recolza sobre documentació gironina.

Hauríem pogut augmentar la llista de referències amb títols de catàlegs de museus o de coleccions o d'altres exposicions; ni així hauríem progressat molt en allò que veritablement ens falta a Catalunya: un inventari general d'objectes litúrgics antics.

Altres títols d'arqueologia

J. Ainaud, *Les fonts baptismals de la catedral romànica de Barcelona*, a AST 37 (1964) 357-359.

Íd., *La consagració dels Crists en creu*, a *Liturgica* 3 (1966) 11-20.

F. Camprubí Alemany, *El monumento paleocristiano de Centcelles (Tarragona)* (Barcelona, 1952).

Com a conclusió d'aquesta quarta part, podem dir que no manquen pas arqueòlegs i historiadors de l'art a la investigació de la història de la litúrgia a Catalunya. Potser aquests — nombrosos, ben formats i prestigiosos, alguns d'ells — no existirien sense l'impuls donat per un Puig i Cadafalch i un Mn. Josep Gudiol, els quals, certament, no treballaren amb la instrumentació bibliogràfica ni amb els recursos científics o tècnics dels nostres dies. Tampoc no existirien si Catalunya no proporcionés un material d'estudi vast i important.

Conclusió general

Que hem perdonin els lectors — sobretot els autors! — per les omissions que hagi pogut cometre en aquest treball. Em sembla que la llarga cadena d'autors i de títols demostra que la investigació històrico-litúrgica no és una ciència negligida a Catalunya, ni molt menys. I només hem registrat els títols referents a Catalunya i a les terres de parla catalana: hi ha, a més, altres estudiosos

catalans dedicats actualment a l'estudi de temes històrics no catalans de la litúrgia.

Aquesta cadena de títols às rica i variada, cosa que fa veure que Catalunya, per la situació geogràfica i per determinades circumstàncies històriques, ofereix un interès especial en el camp científic de què tractem. En poques paraules: si avui volguéssim traçar les línies essencials de la història de la litúrgia, o del culte en general, a Catalunya, ja podríem fer-ho bé amb el material aplegat fins ara i amb els estudis realitzats. Aquesta constatació em sembla important, perquè, havent pres la litúrgia, a Catalunya, unes formes molt particulars, autòctones i reveladores de les peculiaritats de la nostra cultura i de la nostra civilització, i essent, per altra banda, el culte, en les seves diverses formes, la manifestació viva de la religió d'un poble, cal conèixer la història d'aquest culte per conèixer el poble. Hem après, als nostres dies, a donar importància, en la historiografia, a determinats aspectes de la civilització d'un país: l'aspecte econòmic, per exemple, i el social en general. Ara bé, la vida religiosa — i, dins d'aquesta, principalment la litúrgia — em sembla un aspecte primordial (segurament el que ho és més) en l'estudi de la fesomia d'un poble, especialment d'un poble com Catalunya, que no n'ha tingudes d'altres, de manifestacions històriques de la seva religió, com haurien pogut ser, per exemple, els corrents reformadors i contrarreformadors o les guerres religioses que han sofert altres països.

Que em siguin lícites, per acabar, algunes observacions fetes sobre la llista dels nostres epígrafs, llista alliçonadora encara en altres sentits. Potser no fruiríem, a Catalunya, d'una bibliografia litúrgica històrica tan abundant si els autors no haguessin disposat de mitjans seriosos, aptes i còmodes, per publicar els treballs. Pensem en diferents revistes, però sobretot pensem en «Analecta sacra Tarraconensia» i en «Hispania sacra», dirigides, ambdues, per Mons. Josep Vives, el qual dirigeix també la col·lecció, fundada per ell, «Monumenta Hispaniae sacra». Voldríem també fer notar que les miscel·lànies commemoratives, mirades per alguns amb un cert desplaer, sobretot pels qui hi han de contribuir tantes vegades (acaben, però, fent-ho amb gust i responsabilitat, puix que es tracta d'homenatjar justament mestres o amics, la major part de les vegades), són una ocasió per a escriure o fer escriure, com ho són

igualment els congressos. Aquí penso particularment en els volums 1, 2 i 3 de la sèrie de *Liturgica* de la col·lecció *Scripta et Documenta,* i en el bell aplec d'estudis històrics sobre la litúrgia a Catalunya que és el volum III de *II Congrés Litúrgic de Montserrat.* Finalment, una altra observació: avui les biblioteques i els arxius eclesiàstics (no cal dir els altres arxius i les altres biblioteques) estan més ordenats i més ben servits que no ho estaven durant els primers decennis del nostre segle. Tot això convida a treballar amb gust, amb més seguretat i amb millors orientacions, sense enuigs ni pèrdues de temps. ¿La Societat Catalana d'Estudis Litúrgics serà també un veritable estímul a portar endavant, amb major intensitat encara, el treball realitzat fins ara?

ALEXANDRE OLIVAR

Montserrat, setembre del 1969

Post scriptum. — A l'apartat relatiu als prosers-tropers convé afegir que M. G. Gros ha emprès l'estudi i l'edició de dues fonts importants conservades a Vic. — Pertocant a la pietat paralitúrgica, observem que G. Llompart ha publicat altres articles referents al folklore religiós balear i llevantí, més o menys relacionats amb la litúrgia. En dono compte en al Literaturbericht d'Archiv für Liturgiewissenschaft. — Recordem, finalment, que el 8 de desembre del 1969 morí Mons. Higini Anglès; aprofito aquesta ocasió per tributar admiració i reconeixença als seus alts mèrits d'investigador.

A. O.

Gener del 1970

EL PATRONAZGO DE SANTA PRÁXEDES SOBRE EL REINO DE MALLORCA

El primer patronazgo acreditado históricamente en la historia de Mallorca es el de santa Práxedes, cuyo culto y devoción llena toda la baja Edad Media del pequeño reino insular *.

El breviario incunable de la diócesis de 1488, hoy perdido, cantaba un tiempo en la hora de maitines:

Martyr haec Praxedis alma
claro fulget nomine,
vita, virtus, hic nitescet
unde prodest omnibus.
Lausque Deo Trinitati
cuncta sit per saecula,
quae sanctae Praxedis ornat
spiritus coelestia,
plebis et Majoricarum
ditat urbem corpore [1].

Con ello daba razón del culto extraordinario rendido a la santa romana: la conservación de las reliquias de la misma. Cuando el emperador Carlos V hizo escala en Mallorca, el 13 de octubre de 1541, en momentos decisivos de su política africana, al entrar la comitiva real por la Puerta del Muelle, contempló un arco monumental con las armas del Reino que enmarcaba tres personajes disfrazados: una niña, alegoría de la ciudad; el beato Ramón Llull i «una donzella ab una gonella i savoiana de vellut molt ben or-

* Las abreviaturas utilizadas en el texto son las siguientes: ACM (= Archivo Capitular de Mallorca), ADM (= Arch. Diocesano de Mallorca), AHM (= Arch. Histórico de Mallorca), AMP (= Arch. Municipal de Palma) y BSAL (= Butlletí de la Societat arqueològica lul·liana).

[1] Recogió el mencionado himno Vicente Mut en su crónica. Él trata de santa Práxedes en la edic. de J. M. Bover y M. Moragues de la *Historia general del Reino de Mallorca* III (Palma, 1841), pp. 163-168.

nada; que aportava en lo cap una corona i un pellicà a la mà dreta; i representava santa Praxedis, cors sant de aquest regne»[2]. Era lo mejor que el Reino poseía: la realidad de sus gentes (la ciudad); el recuerdo de su pasado (su más ilustre hijo, Ramón Llull) y la protección del Altísimo asegurada por las reliquias de la santa romana. No en vano pocos lustros después el historiador Juan Binimelis se ufanaba en su historia de haber preguntado en la basílica homónica de la Ciudad Eterna por el lugar concreto donde reposaban los restos mortales de santa Práxedes, y no se lo habían sabido indicar. Porque se hallaban en Mallorca, concluía el historiador pollensín[3]...

¿Cómo habían venido a parar a la isla de Mallorca los restos de la santa? En el himno de vísperas del breviario antes citado se encuentra también indicado:

O Beata, quae beasti
regna regis duplicis,
Franciae, Maioricarum
luce sacri corporis,
quod in urbe rex locavit
victor, ista, Jacobus.

Es decir, el cuerpo de santa Práxedes era gloria del Reino de Mallorca después de haber sido venerado en el de Francia, habiéndolo traído a la isla el rey Jaime III, el Desdichado.

La leyenda, que explica el proceso complicado de la traslación de estas reliquias, puede leerse en los raros *Flos sanctorum* catalanes (ed. de Jorge Costilla, en Valencia, 1514, y ed. de Carlos Amorós, en Barcelona, 1524). Carlomagno mismo había sido el que las recibió en pago de su ayuda al Pontificado, siéndoles construida iglesia y monasterio en París en el año 827. Más tarde, otro rey Carlos, de Francia, encontrándose en pugna con el rey de Escocia en 1312, había sido favorecido por el rey de Mallorca con su esfuerzo personal venciendo éste en singular combate al mo-

[2] JOANOT GOMIS, *Llibre de la benaventurada vinguda del emperador i Rei D. Carlos en la sua ciutat de Mallorques*, en A. CAMPANER, *Cronicón Mayoricense* (Palma, 1881), pp. 318 s. Otra prueba de la conciencia popular la presta el encabezamiento del libro de Joan Ventallol, *Pràtica mercantivol* (Lyon, 1521): «En nom de Nostro Senyor Déu y de la gloriosa Verge Maria y de madona sancta Pràxedis, patrona nostra».

[3] JUAN BINIMELIS, *Nueva Historia de Mallorca* V (Palma, 1927), pp. 96-100.

narca sajón y recibiendo también en premio de su victoria las anheladas reliquias. Vino Jaime por Valencia en una flota de siete naves y quince galeras, siendo recibido luego de desembarcar en Porto Pí por las autoridades, clerecía y pueblo de la isla, a la altura de la iglesia de Santa Catalina extramuros *(la iglesia dels orphens)*. El gremio de pelaires fue distinguido por el rey para hacer cortejo a las reliquias, y siguió la procesión hasta la parroquia de Santa Cruz. De allí pasó solemnemente a ser venerada, en el decurso de la misma función religiosa, a la capilla de Santa Ana del palacio real, entonces denominado «el castell» [4]...

Esta leyenda del *Flos Sanctorum*, al parecer, era completada, con el detalle de que el gremio de pelaires había cuidado de entoldar el trayecto de la procesión desde Porto Pi (?) hasta el palacio de la Almudaina. La fuente inmediata de este último aditamento parece haber sido un libro memoria del gremio mencionado. El cronista, Vicente Mut (1614-1687), ya lo advierte, y la critica fuertemente [5].

Hasta dónde pueden cálculos y suposiciones cuando falta la documentación, uno propende a pensar que la leyenda ha sido introducida para legitimar la presencia de un conjunto de reliquias, veneradas precisamente en la capilla del «castell» frontero a la catedral. Al menos desde 1350. Porque nos consta que en el de-

[4] «La hystòria de sancta Pràxedis, cors sanct de Mallorca» en *Flos sanctorum*, Valencia, Jorge Costilla, xxv de febrer 1514, ff. 273-276; en *Flos sanctorum novament fet e corregit e afegit moltes altres vides de sancts e sanctes*, Barcelona, Carles Amorós, 1524, ff. 253 v-256. En el apéndice documental insertamos el fragmento correspondiente a la leyenda del origen de las reliquias mallorquinas.

[5] A. Furió acepta la traída de las reliquias por Jaime III sobre la base de la leyenda, *Martirologio para las islas Baleares y Pitiusas* (Palma, 1850), p. 179, y, antes, en *Memorias para servir a la historia eclesiástica de Mallorca* (Palma, 1820), p. 95. Quadrado, en cambio, en la obra P. Piferrer, J. M. Quadrado, *Islas Baleares* (Barcelona, 1888) 679 se muestra, naturalmente, adverso.

Curiosa parece la evolución del último tramo de la leyenda. En efecto, el *Flos sanctorum* sólo dice que el rey dejó que los pelaires la acompañaran en la procesión en lugar privilegiado y la hicieran objeto de especial culto, A. Furió precisa que «el gremio de pelayres adornó y entoldó de ropas del país muy primorosamente labradas, el camino que va desde Portopí a Palma para recibir a su monarca», Quadrado se refiere a una competición para el adorno de las calles hecha entre los gremios y que ganaron los pelaires. El último toque lo dio J. Amades en su *Costumari* IV, pág. 563: «Els paraires varen encatifar de flors tot el camí». Parece mentira... La leyenda se desbocó porque, al menos desde el cronista Mut, en el siglo XVII, ningún escritor contó con el control escrito de la leyenda.

curso del mismo el noble Berenguer d'Oms, lugarteniente del gobernador de la isla, hizo registrar una misiva del rey Pedro IV, fechada en Barcelona al 3 de julio, en la que decía que le enviaba por el capitán de las galeras, Bonanat Maçenet, «una caxa bella de crestall en la qual volem que sian meses les osses d'un cors sant d'una verge, que són en la capella del nostre castell de Mallorca», y que hiciera entrega de la misma al rector de dicha capilla [6].

La primera data que poseemos de explícita atribución a santa Práxedes de las reliquias veneradas en la capilla de Santa Ana es la de 1359, en que el regente de la misma embolsa los gastos efectuados en la fiesta de la misma «en compra de rama de murta, neules, fil d'empalomar l'any present per ornament de las capellas del dit castell lo dia que ab gran solemnitat, de manament del Sr. Rey, que era al castell reyal de Bellver, fou feta Festa de Santa Práxedis, e la ossa de la dita santa fou mesa en un relliquiari que'l dit senyor havia fet fer en la paret de la capella de Sta. Anna» [7].

Claro que no podemos pensar que la atribución se realizara por entonces. El hecho de que Pedro IV enviara la caja relicario a principios de julio de 1350 induce a sospechar que lo hizo con miras a una digna celebración de su próxima fiesta, el siguiente 21 de julio. Todos los comienzos resultan caliginosos...

Sea de ello lo que fuere, el caso es que para la fiesta del siguiente año de 1396 se hizo un pregón invitando a la población a asistir a una solemne procesión que se celebraría para que la santa interpusiera su valimento y consiguiera la remisión de la epidemia de peste. Es la primera procesión de rogativa con las reliquias de la santa, de que tenemos noticia. A la misma se ordena que «vaga tot hom generalment, grans e pocs, descalços, tenent lumenaris en les mans, pregant Nostro Senyor Déus e la Verge Madona sancta Maria mare sua, que per la sua misericòrdia e pietat nos vullen relevar la epidèmia e mortandat» [8].

[6] Documento exhumado por M. Bonet, *Un reliquario* BSAL 1 (1885) núm. 14, pág. 5. Reproducido por J. Miralles Sbert, *Las reliquias y relicarios de la catedral de Mallorca* (Palma, 1961), pp. 175-176. En este estudio del Dr. Miralles se hallan recopilados y ponderados muchos datos concernientes al cuerpo de Sta. Práxedes (pp. 174-183).

[7] Texto en BSAL 2 (1887) 108.

[8] M. Bonet, *Otra noticia sobre las reliquias de Sta. Prájedes* BSAL 2 (1886), núm. 40, pp. 4-5.

El establecimiento de la fiesta de la santa como precepto para toda la isla no se hizo aguardar. Juan de Montbuy, lugarteniente del gobernador real, Roger de Moncada, en el verano de 1401 mandó proclamar un pregón en el que se ordenaba la solemnización y guarda de la fiesta, todos los años, el 21 de julio, dado que se conservara el cuerpo en la isla, que la población le tiene devoción «per los miracles que hi ha ha fets en temps de epidèmia e de tempestat», y con objeto de que «ella sia intercessora en pregar Nostre Senyor Déu e la gloriosa Verge Madona sancta Maria per lo poble de la present illa en les sues necessitats».

A todo lo largo de la geografía insular se leyó el bando. En Pollensa, nos consta que se hizo después de la misa mayor del domingo 17, por el escribano de la villa acompañado de «juglars i trompadors». Poco a poco iba calando en los ánimos la devoción a la santa [9].

En el registro de *dades* del Real Patrimonio se hallan periódicamente las cuentas de los gastos para la celebración en el castillo de la Almudaina. En los mismos se especifican el pregón previo, la limpieza y regado del patio, la ornamentación de la capilla de santa Ana, a base de mirto, junco y *neules* que colgaban alegremente de los muros, incluso el vino y los melones del refresco de los eclesiásticos, acabados los oficios [10].

El benemérito investigador, monseñor J. Miralles, recogió la noticia de que el 30 de abril de 1428 un hueso de la santa había goteado sangre milagrosamente, con ocasión de haber sido colocado por el rector de Santa Ana en el interior de un jarro *(alfabieta)* lleno de agua, que se daba a beber luego a los enfermos por devoción para ser curados de sus dolencias [11].

El auge de la devoción se manifiesta en el acompañamiento de las reliquias de la santa en procesiones extraordinarias con ocasiones de necesidades públicas de la ciudad (per necessitat de aygo o per peste o per inimichs). Éstas aparecen reglamentadas minuciosamente en la Consueta de sacristía de la catedral de 1511, como muestra y resumen de un siglo de culto intenso. De los tres

[9] M. BONET, *Sobre la fiesta de Santa Práxedes* BSAL 1 (1885),, núm. 16, pp. 1-2.
[10] AHM, Real Patrimonio, *Dades* (1400), f. 74 v; (1402), f. 67; (1414), f. 107, etc.
[11] J. MIRALLES, *Las reliquias* 177. El documento que Miralles no vio se encuentra en AHM, Real Patrimonio, *Lletres Reals* 1354-1363 (pliego inserto).

recorridos fijados para las procesiones extramuros, el primero acababa en la cruz del Campo, habiendo salido por la puerta del mismo nombre, y entrando por la de San Antonio, en cuyo exterior se hallaba el *payró,* donde se hacía la predicación. Los otros dos itinerarios iban encaminados a los conventos de franciscanos de Ntra. Señora de Jesús y de los agustinos de Ntra. Señora del Socorro [12].

Una de estas procesiones, dirigida al convento de Jesús, conocido también por el apelativo de Ntra. Señora de los Ángeles, tuvo lugar el 3 de febrero de 1469 «perquè preservi de tota tempestat de temps e de mortalitat» [13]. En cambio fue para rogar por la mitigación de la sequía que se hizo al «convent del Socors» en 16 de enero de 1507 [14]. Y «al payró de Sant Anthoni», también por falta de agua, el 18 de febrero de 1501 [15].

Otras procesiones con el cuerpo de santa Práxedes se hacían por el interior de la ciudad. A veces, siguiendo el recorrido de la procesión del Corpus. Para pedir la remisión de la peste en 1422 salió procesión el 16 de junio, siendo «aportat reverentment lo cors de santa Pràxedis verge per tal que sia nostre intercessora en placar envers nos la magestat divinal» [16]. Otras procesiones urbanas seguían itinerario más reducido, tal acaeció el 6 de julio de 1467 en «què's féu prosessó del Àngel, que tregueren lo cos de santa Pràxedis que Déu nos gordàs de mortalitat e ajudàs a Sóller que's morien» [17]...

La celebración litúrgica solemne de la fiesta, a partir de 1459, con rito doble mayor, con toque de la campana mayor — lo que en el estilo de la época se llamaba «festa de N'Aloy», del nombre de la campana principal — y rezo del oficio por él mismo traído de Roma, se lo atribuye a sí en su agenda particular el capellán de Santa Ana, mosén Antoni de Busquets, el constructor de la nueva capilla de la santa en la Almudaina por estas fechas. Y en nota

[12] Reglas per a processons extraordinàries quant per alguna necessitat se té a traure lo cos de Sancta Pràxedis fora la Ciutat, ACM, *Consueta de la sacristia* (1511), f. 114 v.

[13] BSAL 15 (1914-15) 91.

[14] A. Pons, *Pregons del segle XVI* (Palma, 1929), p. 39.

[15] ACM *Libre de sacristia* (1501), s. f., dades de febrer. Otra por escasez en 1503, en A. Furió, *Memorias* cit., p. 95.

[16] AHM *Pregons,* AH 423, ff. 43-43 v.

[17] ACM *L. de sacristia* (1467), s. f. Despeses de juliol.

posterior de sus mismas apuntaciones dice que consiguió la octava, a la manera que se rezaba la de santa Eulalia, en 1479, del obispo y cabildo [18].

Cien años largos de culto ordinario a las reliquias de la capilla de Santa Ana y de interposición de su valimento en las necesidades extraordinarias de la ciudad de Palma dieron lugar a la cristalización y al aquilatamiento de la devoción. De un lado se estableció en 1512 de forma regular solemne procesión en honra de santa Práxedes en el día de su fiesta, de otra parte, el cabildo catedralicio, que tomó esta decisión a petición de los jurados, comenzó una campaña insistente por hacerse con las reliquias y venerarlas en la catedral.

La procesión de santa Práxedes, acordada el 15 de julio de 1512, para el 21 del mismo mes de cada año [19], tenía lugar después de vísperas y seguía el itinerario de la llamada procesión del ángel custodio. A ella asistía el obispo presidiendo la comitiva, que llevaba doce caperos con bordones y acompañaba el cuerpo de la santa, llevado por cuatro canónigos, bajo palio.

La procesión venía a coronar la fiesta solemne que se celebraba, según la consueta de sacristía con anterioridad a ella, con oficio completo y procesión por el claustro con el relicario del obispo Batlle [20].

Las gestiones realizadas por el cabildo para conseguir que las reliquias fueran veneradas en la catedral fueron iniciadas, al menos, en 1529. El 30 de abril fueron nombrados comisionados para entenderse con el lugarteniente real y con los jurados de la ciudad. Vanos debieron ser sus esfuerzos cuando, a mitad de siglo, se escribió al emperador, respondiendo éste afirmativamente, desde Monzón el 10 de septiembre de 1542, en carta enderezada al virrey. La misiva real no surtió efecto. Nuevas gestiones y nuevas cartas... Éstas de Felipe II, desde Madrid el 11 de febrero, y desde Monzón el 9 de noviembre de 1547. «Manam — decía Felipe II — que... entenau en fer y consentir que sia feta la translació del cos de la dita sancta a la dita sglésia cathedral de Mallorca...

[18] E. Aguiló, *Sobre la capilla y retablo de Sta. Práxedes en el oratorio del real palacio*, «Almanaque para las Islas Baleares del Diario de Palma» (1894), pp. 35-38.

[19] ACM, *Actas Capitulares* (1511-16), f. 89 v.

[20] ACM, *Consueta de sacristia*, f. 94.

para que sia posat y stigue en lo loch de la dita sglésia que ... sia més venerat e honrat.»

Todo inútil. Pasaron los años. Todavía el cabildo intentaba en 1603 urgir el traslado, habida noticia de que se retiraban fragmentos del relicario del palacio de la Almudaina por la incuria de sus custodios [21].

Las reliquias en cuestión se guardan todavía hoy en la capilla de la Almudaina. No sin que por los azares de los tiempos no hayan sido, al fin, pero demasiado tarde, veneradas unos años en la catedral. El 24 de febrero de 1933 fueron entregadas en depósito al cabildo y pasaron a ser custodiadas en la capilla de las reliquias. Iniciado el Movimiento Nacional podían ser reintegradas a su primitiva sede, con toda solemnidad, el 20 de julio de 1938.

La celebración de la fiesta en el decurso del siglo XVI, cuando estuvo regularizada y tuvo todo el carácter oficial que le daba la plena participación de la ciudad, está bien resumida en el ceremonial de Miguel Malferit (ca. 1574), cuyo correspondiente fragmento insertamos a continuación:

Lo dissapte de Sta. Prixedis los magnífichs jurats van a completas d'esta manera, que estan aguardant que los parayres vengan de la sala dels perayres y quant són prop de cort, los jurats ixen de la sala y vanse devant un bon tros de las trompas al castell, y entranse dins Santa Prixedis. Los parayres muntanse an el senyor virrey y abaixan amb ell. A la Salve donan candelas als jurats.

Lo sendemà dematí, que és a 21 de juriol, a la sala treuen el Rey En Jaume y, quant és hora, van a la iglésia de Santa Prixedis a ohir lo offici, y no es taula ni reben lo senyor virrey, que ell devalla en mitg de los sobreposats dels parayres.

Després de dinar fan processó del cos de la santa y van jurats y virrey, y lo masser menor fa altar en Sant Andreu. No aportan ciris per los canalobres perquè los parayres els y aportan [22].

Un golpe considerable a la devoción a la santa lo dio el decreto de Urbano VIII del 13 de septiembre de 1642, al que siguió el

[21] J. Miralles, *Las reliquias*, 180-183, ha publicado la documentación de esta peripecia; el último episodio de la cual, a caballo entre la República y el Movimiento Nacional, ya no lo vivió como historiador, sino como obispo de Mallorca. Véase el art. de FRIDOLÍN, *El culto de Santa Práxedes*, «Correo de Mallorca», núm. del 29-7-1938.

[22] *Memòrias de totas las estraccions ordinàrias que's fan cascún any en la ciutat de Mallorcas*, «Calendario para las islas Baleares» (1874) 55-56.

correspondiente edicto del obispo de la diócesis, fray Juan de Santander, del 28 de junio del siguiente año, por el que quedaba suprimido el precepto de la fiesta [23]. Se encontró, sin embargo, forma de continuar con la tradición previa una acomodación. Y fue la de pasar la procesión al día de santa Ana — titular de la capilla real —, toda vez que éste había sido declarado fiesta de obligación. Desde el ángulo eclesiástico santa Práxedes, por su parte, en su propio día, tuvo oficio litúrgico con rito doble *quia patrona* [24].

Las consecuencias no se hicieron esperar. A partir de la segunda mitad del siglo XVII el culto de santa Práxedes comienza a decaer. Los primeros síntomas se advierten en el seno del cabildo. «L'Aloy de Santa Praxedis» se declara extinguido en sesión del 11 de julio de 1674 [25]. La reducción de la solemnidad litúrgica se advierte en los años inmediatos [26]. La repercusión sobre la ciudad sobrevino lentamente. Sabemos que en 1727, por falta de regidores para sostener el palio, se trasladó la procesión. Puede que fuera insólito [27]. Más tarde, por la misma causa, parece que llegó a suspenderse en 1751 [28], se retardó de nuevo en 1786, y en 1788 [29] se redujeron a ocho las varas del palio para hacerla viable. En 1831 el cabildo acordó definitivamente la suspensión de la procesión, dado que el ayuntamiento había dejado de contribuir a costearla [30].

El culto de santa Práxedes, como dijimos, estuvo centrado en las reliquias de la Almudaina. Éstas se conservaban en una capilla lateral, provista de una bella arcada gótica con los blasones heráldicos de Alfonso V. Cierra esta capilla todavía una verja de hierro trabajada por el maestro Gabriel Garriga (1464) [31].

[23] Edicto de Fray Juan de Santander, MARIANO AGUILÓ, *Catálogo de obras en lengua catalana* (Madrid, 1927), núm. 226.

[24] ACM, *Ceremonial del Dr. Miguel Reus (1725)*, s. f.

[25] ACM, *Resol. capitulares*, 11-7-1674.

[26] ACM, *Ceremonial del Dr. Reus* cit., *nota ad calcem*.

[27] ACM, *Resol. capitulares*, 28-7-1728.

[28] ACM, *Resol. capitulares*, 26-7-1751. También en 1749 habían surgido dificultares, *Resol. capitul.*, 27-7-1749.

[29] AMP, *Ceremonial de 1700 a 1788*, s. f.

[30] ACM, *Resol. capitul.*, 26-7-1831. De un expediente del Rvdo. Antonio Noguera, capellán de Sta. Ana, contra el gremio de pelaires (1790), se advierte la extensión general de las dificultades. El gremio se negaba a mantener la lámpara de aceite que secularmente sostenía. La defensa, apoyada en el empobrecimiento del gremio, argumentaba que la devoción admite exhortación, pero no puede ser urgida de justicia.

[31] E. SUREDA, *De la corte de los señores reyes de Mallorca* (Madrid, 1915),

Las reliquias se conservan hoy en una urna de bronce encristalada, apoyada sobre una peana de madera imitando mármol y metal (0'50 × 0'40 × 0'30 m.). Los pies son cuatro leoncillos sosteniendo escudos. Los restos quedan muy visibles aunque el cráneo esté enfundado en una cubierta de tela.

Ya advertimos cómo las primeras noticias acerca de las reliquias databan de 1350, en que se mandaba un relicario para custodiarlas. No debieron estar nunca muy seguras. Ya advertimos las quejas del cabildo a principios del siglo XVII. A últimos de 1617 se dispuso en la Almudaina, para evitar sustracciones, que se hicieran tres llaves del lugar donde estaba custodiado el cuerpo, para el procurador real, el tesorero y el rector de Santa Ana respectivamente [32].

La urna actual, construida en el siglo pasado, no sustituyó a la de 1350, de Pedro IV, ni a la de 1395, de Martín [33], sino a otra posterior de plata, con incrustaciones de piedras, labrada en 1510, en tiempo de Fernando el Católico [34]. Esta desapareció misteriosamente a mediados del siglo XIX, como también lo hizo la tabla principal de la capilla de Sta. Ana, de Ramón Destorrents, que reapareció luego expuesta en el Museo das Chanelas Verdes de Lisboa. De la urna de santa Préxedes no se ha vuelto a saber más.

Claro está que la capilla de Sta. Práxedes poseyó un retablo, hoy montado como mayor en el presbiterio de la iglesita de Santa Ana. El retablo posee, a uno y otro lado, dos tablas góticas de san Jorge y san Vidal respectivamente. La predela está dividida en seis compartimentos, de los cuales dos por lado son de época, con escenas del martirio de los santos caballeros, atribuibles al autor del retablo, Rafael Moger (1465) [35].

Resta el centro del retablo: la tabla central y los dos recuadros centrales de la predela que son obra moderna del siglo XIX. La

pp. 44, 48. Se apoya en E. AGUILÓ, *Notes per una llista de artistes mallorquins* BSAL 11 (1905) 29-30.

[32] «Mes fonch proposat que té notícia que del cos de Santa Pràxedis prenen alguns ossos per relíquias, lo que és gran inconvenient... Fonch resolt que's fassan tres claus... perquè stigue ben guardat» AHM, Real Patrimonio, *Llibre de determinacions* (1607), f. 140 v.

[33] BSAL 2 (1887) 108.

[34] Documento publicado por Diego Zaforteza en «Correo de Mallorca», número del 23-7-1938. Lo insertamos en apéndice para que no se pierda.

[35] E. AGUILÓ, *Notes* cit.



Estatua de Sta. Práxedes
de la capilla de la Almudaina (s. XV)

Foto Jerónimo Juan

Imagen de Santa Práxedes
de la parroquia de Petra (s. XVII)





Grabado de la Colección Guasp (s. XVII)

Foto Jerónimo Juan

santa se muestra de frente, en un paisaje al aire libre. En la predela asiste a misa, da limosna y recoge la sangre de los mártires...

Según Enrique Sureda escribió en su libro *De los Señores Reyes de Mallorca,* el centro del retablo estuvo ocupado primeramente por una imagen de santa Práxedes «imagen — dice —que no han conocido, ésta ni la anterior, generaciones, imagen que contenía en su interior magnífica urna de cristal y plata afiligranada con incrustaciones de piedras preciosas, donde se conservaba el cuerpo de santa Práxedes» [36]. No poseemos ninguna otra información correlativa a la de Sureda. Posible sería la estatua de que habla, que no tiene paralelo actualmente en Mallorca, pero sí corresponde a la iconografía de las Vírgenes María-Sagrarios recientemente estudiadas [37]. No tiene paralelo porque en la isla no se conservan reliquias importantes de ningún otro cuerpo santo. Afines resultan las Vírgenes-Sagrarios porque, en fin de cuentas, derivan de una corriente anterior de estatuas-relicario. Pero la existencia de tal imagen creemos que es hipotética.

Lo que sí quedan en la capilla de Sta. Ana son dos imágenes de madera, una de ellas datable en el siglo XV; otra perteneciente al XVII. La primera va ataviada con una larga veste y un manto sobre los hombros. La cinta pende por delante, según moda de la época. El escote de la veste es triangular y se le ven aún dos cintitas pintadas sobre la garganta. Es dorada. Los atributos están perdidos en parte. En la derecha, sujeta una esponja encarnada. La mano derecha ha sido seccionada. Seguramente sostenía un jarrón como en la rúbrica iconográfica mallorquina.

Creemos que tanto por la altura (1'72 m.) como por el estilo podría corresponder al maestro «Uguet Barxe esmeginayre», del que sabemos que cobró en 1458-60 «per fer la ymage e retaula de fusta per Sta. Pràxedes» [38], salva siempre la desconcertante interpretación de Sureda, que no podemos tampoco orillar.

La otra imagen seiscentista — hoy también en la capilla de

[36] E. SUREDA, De la corte, p. 44. No cabe duda de que la existencia de esta imagen la deduce Sureda simplemente de la partida de cuentas: «quinse liures per la gàbia de ferro ab portes e forrellada dins la ymage de Sta. Pràxedis» (AGUILÓ, *Notes*, p. 29). Atendido el resto de las partidas, cuesta admitir una interpretación literal de este texto.

[37] J. JUAN-G. LLOMPART, *Las Vírgenes Sagrario de Mallorca* BSAL 32 (1963) 177-192.

[38] E. AGUILÓ, *Notes* cit.

santa Pràxedes — mide 1'38 m. Sujeta la jarra en la izquierda y un trapillo en la derecha. Con él recogería la sangre de los mártires, conforme refiere el versículo alleluiático de su misa en el misal mallorquín de 1506: «Sanctorum quippe corpora beata Praxedis coram iudicibus cum spongia colligens eorumque sanguine de pavimento tergebat, quae coronam martirii anxie expectabat» [39]. Ésta era su iconografía oficial según el *Flos santorum* catalán «Emperò lo dit papa féu pintar a senta Pràxedis tenint en la mà dreta una sponia e ab l'altra un bací ab què collia la sanch dels màrtyrs» [40].

El esquema iconográfico recoge la sustancia de la vida de la virgen romana según lo trae la leyenda del *Flos sanctorum* mencionado, el cual presenta el capítulo correspondiente con el título: «La hystòria de senta Pràxedis, cos sant de Mallorqua». La tarea religiosa que se había impuesto la santa conforme la leyenda era la siguiente:

> La gloriosa Pràxedis desitjosa de rebre martyri per Iesu Christ, tota fervent e encesa en lo scampament de la preciosa sanch de Jesús e roborada del Sperit Sanct, mantenia tots los chrestians e anava, quant los portaven presos per fer los sacrificar davant les ydoles en presència dels emperadors e dels officials, els preycava que adorassen lo ver déu del cel en tres persones e obrassen segons los evangelis, fent los gran sermó e açò ben sovint animantlos a conseguir victòria dels turments e corona de martyri. De què l'emperador e sos ministres staven admirats de tanta saviesa e esforç e perquè la dita verge era de tan noble linatge no li deyen res ne contrastaven. Emperò no cessaven de turmentar e matar cruelment los chrestians. E la dita verge ab matrones e dones ansianes e devotes acompanyada portaven sengles gerretes o vexells que la dita verge omplia de la sanch dels màrtyrs, tenient en les mans una sponja, ab la qual collia de terra o del payment la sanch dels màrtyrs e prement la dita sponja dins un bací, aquell ple de sanch buidava dins los dits vexells que portaven. E les dites matrones portaven la dita sanch al dit sepulcre [41].

[39] *Missale secundum usum alme maioricensis ecclesie* (Venecia, 1506), f. 172 v.
[40] *Flos sanctorum* (Barcelona, 1524), f. 275.
[41] Ibid., f. 274. Según el mismo texto, el Papa la canonizó y le dio el título de màrtir, aunque no lo fuera: «donà privilegi e nom de màrtyr per dues rahons. La primera perquè en tota la sua vida havia desitjat e treballat mullant se en la sanch dels màrtyrs per a pendre martyri juntament ab ells. La segona rahó: per la demanda que féu a Nostre Senyor qui li tramés a dir per lo sant àngel que prou li bastava la voluntat e treballs que en lo món havia haguts en ministrar la sanch e cossos dels màrtirs, mas que lo premi e corona de marthyri hauria en los cels».

Se ha perdido la tabla de santa Práxedes que poseyó la catedral en la capilla del Ángel Custodio, patronal del ayuntamiento. Esta tabla fue encargada, junto con la de san Sebastián, en 1497, a los pintores Pere Terrenchs y Alonso Sedano. Sólo se ha conservado esta última [42].

También se ha extraviado la tabla de la santa que la cofradía de san Jorge encargó al mismo Pere Terrenchs en 1483 [43].

La iconografía insular ha conservado su patrón oficial gracias a las estampas impresas en Palma, con el escudo de la ciudad y las tijeras de tundir, insignia del gremio de pelaires, probablemente desde el siglo XVI [44].

El culto tributado en la isla de Mallorca, aparte del centrado en la capilla de la Almudaina, que involucraba el gremio de pelaires, aunque éstos tuvieran por patrono a san Bartolomé, con su capilla en la parroquia de Santa Cruz, desde el siglo XIV, se extendió por algunos pueblos del interior, que le levantaron altar [45].

Entre ellos destaca el de Petra con cofradía fundada en 1459. La mencionada cofradía es una típica congregación de devoción. Se comprometían sus miembros a cuidar de mantener una lámpara ante su altar y de ofrendar anualmente un cirio de veinte libras. Asistirían la víspera de su fiesta a la Salve Regina. El día de difuntos socorrerían a los pobres con limosnas de pan.

Al morir tenían derecho a cinco misas y a ser enterrados en el sepulcro de la asociación. Todos los años, el día siguiente a la fiesta patronal, habría una misa cantada en sufragio de los cofrades [46].

La visita tridentina del obispo, Diego de Arnedo, de 1566, recuerda la existencia de altar propio en la parroquia de la villa. Cuando el papa Urbano VIII dispuso que se celebrara la fiesta de un solo patrono como de precepto, en la disyuntiva de la villa entre san Sebastián y santa Práxedes, por acuerdo de los jurados

[42] E. AGUILÓ, *Notes* cit.
[43] E. AGUILÓ, *Notes* cit.
[44] Fondo xilográfico de la imprenta Guasp. Museo de la Cartuja de Valldemossa. Se publicó uno de ellos en BSAL (1885), núm. 11, pp. 5, 7-8, por obra de E. Aguiló.
[45] Sobre el gremio de pelaires puede verse, por ahora, B. QUETGLAS, *Los gremios de Mallorca* (Palma, 1939), pp. 174 s.
[46] JUAN MUNTANER, *Ordenaciones de la cofradía de Santa Práxedes de Petra* BSAL 28 (1943), pp. 320-322.

de la localidad del 6 de septiembre de 1643, se decidió mantener la de santa Práxedes, que lo es aún hoy día.

También Lluchmayor poseía altar de santa Práxedes en el siglo XVI, como se deduce de la visita del obispo Arnedo de 1562 [47]. No sabemos en cambio si llegó a erigirse el que la curia episcopal autorizó levantar en Sóller el 2 de julio de 1406 [48]. La mencionada visita tridentina al menos no lo recuerda.

GABRIEL LLOMPART - JUAN MUNTANER †

Apéndice documental

1

Leyenda del origen de las reliquias mallorquinas de santa Práxedes

[...] Passat gran temps: çò és en l'any DCCCXX en la dita ciutat de Roma fon cisma: perquè y havia dos papas. La hu era ben elet e vertader. E l'altra per audàcia e favors s'era levat papa. En tant que tota la ciutat stava divisa en dues parts.

Lo rey de França e l'emperador lavòs nomenat Carles Magno sabuda la divisió de Roma, que'l diable havia procurada, partí de França ab gran gent d'armes e quant fon en Roma tractà de manera que ab lo adiutori divinal féu que lo qui s'era levat papa renuncià e lo vertader papa segué en la sua cadira e senyorejà pacíficament e tota la cristiandat lo obey. Per la qual cosa lo papa e cardenals e los principals de la ciutat feren gràcies a Nostre Senyor Déu e al dit emperador de la pau e repòs qu'els havia dat e tant treball a despeses sues havia sostengut. E la Sglésia no havia acostumat usar de ingratitut, que li plagués demanar alguna santa relíquia ab la qual pogués enjoyar algunes de les sues ciutats, car de bona voluntat li seria donada, exceptat los cossos de sent Pere e de sent Pau. Lo dit emperador rey de França,

[47] L. PÉREZ, *Las visitas del obispo Arnedo a la diócesis de Mallorca*, II (1963) p. 59.

[48] Ludovicus, etc. Dilecto nobis in Christo Anthonio Font pbro., beneficiato in ecclesia parrochiali Sullaris, salutem in Domino. Ut altare sub invocatione undecim milia virginum, sanctarum que Barbare et Praxedis erigere positis, subtus chorum dicte ecclesie, a parte sinistra dum intratur in dictam ecclesiam per portale majus dicte ecclesiae, dum tamen de venerabilium juratorum dicte parrochie processerit voluntate et non aliter, vobis tenore presentium licentiam impertimur. Datum Majoricarum, die secunda iulii, anno a nativitate Domini mcccc° sexto. ADM, *L. de collacions* 1403-1406.

Carles Magno, respòs que les gràcies fossen fetes a Nostre Senyor Déu tan solament. Mas puix a la Sua Sanctedat playia, lo supplicava li atorgàs donar lo cos de senta Pràxedis, de la qual havia oits recitar infinits miracles. E tots alegrement lo y atorgaren e donaren. Lo qual cos sant, ab gran honor e reverència, per lo dit rey de França fon portat en la nobble ciutat de París. Hon per lo dit rey a honor de la verge senta Pràxedis fon feta noble sglésia e monestir, hon lo dit cos sant fon collocat en l'any DCCCXXVII.

Seguís en l'any MCCCXII que un rey de França nomenat aximateix Carles qui havia guerra XXVII anys ab lo rey d'Escòcia, los quals a dia assignat havien de entrar en camp de batalla. La qual cosa sabuda per lo rey de Mallorqua l'alt en Jaume, aparellàs e partí de Mallorqua ben acompanyat de cavallers, gentils homens e ciutadans ben fornits de arnesos. E quant fon en la ciutat de París, molt ben acollit e per lo dit rey de França rebut, lo rey de Mallorqua dix tals paraules al rey de França: Senyor rey e bell cosí, cosa certa e notòria és per lo món que vos haveu assignat camp de batalla a dia cert al rey d'Escòcia e en lo dit camp personalment haveu entrar. E com vos, senyor, siau lo major rey de christians e lo rey d'Escòcia dels chichs reys de christians, no és cosa condecent que vos, senyor, hi entreu, mas yo, que so de la vostra sanch e chich rey, deman vos de gràcia dexeu a mí entrar en lo dit camp en persona vostra. De la qual demanda lo rey de França, fon content e atorga la sua petició virtuosa veent la gran voluntat e bella persona acompanyada de virtuts e de bella gent d'armes. E manà que si gent li mancava al nombre assignat que li fos donat compliment de gent e de arnesos e de tot lo que mester hauria. De que lo rey de Mallorqua, com a bell e valent cavaller, ab les sues gents ben a punt entrà en lo camp e ordenades ses squadres donà la batalla, que fon molt fort, contra lo rey d'Escòcia. Al qual entrà ab la lança, el derrocà del cavall e prestament lo féu pendre e guardar. E tan prest, ab la spasa, corregué contra los altres ab tota la sua gent fortment en tant que los contraris nou pogueren comportar e meteren se a fugir. Dels quals mataren e prengueren molts. E axí lo dit rey de Mallorqua per lo adiutori divinal e giny e força sua levà lo camp. E ab gran victòria e triunpho se'n tornà ab lo rey de Scòcia e los altres presos dins la ciutat de París. E aquells mes en poder del rey de França, del qual fo ben alegrement rebut ab gran honor e molt festejat. E féu li dar grans convits axí com merexia e li donà grans dons e riques joyes e dix li axí: Bell cosí, tanta és stada la vostra noblesa e valentia de la qual vos tenim tant de grat que no sabem en quina manera ho satisfaçam. Perquè, si a vos serà plasent demanar qualsevulla cosa de mon regne, exceptat aquesta ciutat de París e Tholosa, lo que elegireu, demanau e seraus atorgat e donat de bona voluntat, sent vos tostemps gràcies. Respòs lo rey de Mallorqua: Molt illustre senyor rey, les gràcies sien fetes a Nostre Senyor Déu a quí ha plagut donar la victòria a mi e no al rey de Scòcia, qui ab tants com yo era entrat en la batalla;

puix axí li ha plagut, a ell sien fetes lahors e gràcies. Yo no vull de vostra altesa ciutats ne castells mas per quant en los vostres regnes ha molts cossos sants e en nostre regne de Mallorqua no hi ha negú, hauré a singular gràcia, a vostra altesa li placia, donar a mi lo sant cos de senta Pràxedis, lo qual lo illustre e de gran recordació rey Carles Magno portà de Roma en aquesta ciutat e lo meu regne serà per aquell enjoyat. Respòs lo rey de França: Bell cosí, si nos haguéssem pensat que relíquies haguesseu a demanar, certament perquè nos tenim en gran devoció senta Pràxedis, lo seu sanct cos haguerem exceptat e preservat de la proferta. Emperò crech que a Déu és plasent que vaja a Mallorqua, no volem tornar atràs, sinó que de bona voluntat vos sia donat, encara que al poble de aquesta ciutat no plaurà, per los miracles que sovint trobaven en la dita santa. Lo rey don Jaume fetes gràcies al dit rey e passats alguns dies li fon liurat lo dit cos sant e pres comiat. E volgué passar per la regina de França que stava en un castell, la qual li féu gran festa. E partint passa per Aragó e vingué en la ciutat de València, hon foren apparellades vii belles naus e xv galeres, ab les quals passà en Mallorqua, exint a Portopí. Quant los de la ciutat de Mallorqua saberen que son senyor era a Portopí arribat ab gran victòria e triunpho e portava lo cos de senta Pràxedis, foren molt alegres, fent gràcies a Nostre Senyor Déu, e ab gran professó lo senyor bisbe ab lo balle, ab tot son clero e frares e tots los religiosos e moltes altres gents e infants a peu descalç, ixqueren de la ciutat a rebre lo dit cos sanct e son rey e senyor natural fins a la iglésia dels orphens, hon la reberen ab gran alegria. Aquí fon qüestió o demanda que los menestrals feren al rey qual de tots los oficis yria prop e davant lo sant cos. Lo rey repòs que li playa que'l offici dels perayres ne fos honrat. E axí fon fet que ja los dits perayres s'eren arreats e vestits tots de drap vermell e honradament anaven davant e entorn del pali hon portaven lo cos sant ab grans luminàries e ciris encesos e tots los altres aprés, ordenats devotament. Entraren en la ciutat per lo portal de Portopí e entraren dins la sglésia parroquial de Sancta Creu e posaren lo sant cors sobre l'altar major. Hon feren gràcies a Déu ab una antíphona vera e oració cantada per lo dit bisbe. E aprés ab hymnes e letanies aportaren lo al castell, dins la sglésia, posant aquell sobre l'altar de sancta Anna, faent gràcies a Déu de tant singular joyell qui havia decorada la dita ciutat e regne de Mallorques. Suppliquem a Nostre Senyor Déu que per los mèrits de la gloriosa sancta Pràxedis nos do pau, sanitat e gràcia que molts anys pugam obrar segons la sua sancta voluntat. Amen.

Flos sanctorum (Barcelona, Carles Amorós, 1524), ff. 275-276.

2

Contribución de Fernando el Católico a la urna de plata de santa Práxedes.

Don Ferrando *, per la gràcia de Déu rey de Aragó, de les dos Sicílies, de Hierusalem, de Valèntia, de Mallorques, de Serdenya, de Córcega, Compte de Roselló y de Cerdaña, Marquès de Oristani y de Gociano. Al noble y magnífic amat conseller y procurador reyal nostre en lo regne de Mallorques, Don Francesch Burgues, o al Regent, lo dit offici, salut y dilectió.

Relació tenim que per posar la ossa dels cors de la benaventurada màrtir y verge sancta Pràxedis del nostre castell reyal, se fa y fabrica una caxa d'argent, perquè en la caxa que fins así ha stat no stà ab aquella desèntia y veneratió que merexen los mèrits de aquella y los gloriosos actes de lur vida, y perquè és nostra voluntat aiudar en la dita fàbrica, per lo servey de Nostre Senyor Déu y veneratió de dita sancta, per tant, ab tenor de les presents, de nostra certa sciència, deliberadament y consulta, vos diem e manam que de les primeres pecúnies que a vostres mans pervendràn del morabatí que's deu cullir i exigir lo any primer vinent mil sinchsens y deu, pagueu realment y de fet als sobreposats de la cofraria de dita Sancta, novament fundada e institüda, deu marchs d'argent per la subventió de la fàbrica de dita caxa d'argent, y de la paga y solutió de dits deu marchs d'argent fareu, cobrareu àpocha opportuna dels dits sobreposats, ensemps ab les presents, per les quals de dita nostra sciència, diem y manam als mestres rationals de nostre cort, o altre qualsevol de vos compte ohidor, que en la rendició de vostres comptes, posant en data los dits deu marchs d'argent y restituint la àpocha mentionada, ensemps ab les presents, aquells vos passen y admeten en compte de llegítima data, tot dubte, dificultat, consulta y contradicció restants.

Dat en la vila de Valledolit, any de la Nativitat de Nostre Senyor mil sinchsens nou.

Yo el Rey.

AHM. Lletres Reals 52 (1500-1509), f. 212.

3

Ceremonial de la procesión de santa Práxedes en 1512

En l'any MDXII, a quinze de juliol fonch ordenat fer processó per lo reverent capítol a suplicatió dels magnífichs jurats de la ciutat, la qual se hagués a fer cascún any el die de la gloriosa santa Pràxedis en la hora, forma e manera següent:

* Arriba: Noverint universi quod in die titulata XXI mensis februarii, anno a nativitate Domini millesimo quingentesimo decimo.

Lo die de Sancta Pràxedis després completa seran aparellats al cor totas las capes de broquat, axí com és acustumat, per los canonges y XII capes de xamellot vermell ab XII bordons per los XII preveres acustumats anar en semblants processons y, vestits que sien tots, lo senyor bisbe o lo canonge qui haurà fetes les Vespres, ab diaca y sotsdiaca vestits de les vestimentes majors de broquat carmesí, ab son companyó vestit de capa de vellut vermell, y quatre canonges vestits ab dalmàtiques de les belles axiràn de la sacristia e al cor comensaràn a cantar *Regnum mundi,* y axí procesionalment axiràn per la porta del cor devant lo altar major, lo setmaner aporta la creu maior y dos fadrins del altar vestits amb camis y dalmàtiques aniran davant ab los canelobres ab dos ciris, que acustumen de donar los parayres, y passant davant la capella de sant Bernat, per la Porta del Mar, aniran al castell a pendre lo cors sant, y, pres aquell, aportarlan los quatre canonges sots lo pavelló y faran la processó del Àngel, ab les [s]tacions y cantories ordenades en la consueta del cor. Davant lo cors sant aniran dos fadrins del altar ab dalmàtiques ab canelobres d'argent y ciris blanchs que donen los parayres; la ordinatió del pavelló y altres luminàries remet als magnífichs jurats.

ACM. Consueta de la sacristia, f. 94.

4

Ceremonial de la procesión de Sta. Práxedes en 1725

Esta processó de Sta. Pràxedis se fa en el present die, menos en los anys en que Sta. Pràxedis ve en dominica, que en tal cas la processó se fa en el mateix die de Sta. Pràxedis, per ser dominica. Però en tots los anys en que ve en dia feiner se transfereix la processó en el present die de Sta. Ana y se fa *hoc modo:*

Quant los religiosos venen, no entren dins la Seu, sinó que se aguarden dins el castell; las parròquies però venen a la Seu *modo solito,* ab ses creus y cirials; los gremis també van en el castell y no entren a la Seu, ni aportan los panons, sinó que aportan ciris, exceptats los parayres, qui, per quant la processó és de la sua patrona, també aportan el seu panó.

El Mestre, antes de completes ja ha de haver avisat a los 6 capellans més joves del chor, per aportar llanternas y forquetas ab capas blancas de sede per tots los prebendats y per alguns doctors. En dir, pues, lo himne de completes, surten del chor las capas de ximellot ab sos bordons, van al castell y luego comencen a fer caminar la processó. Va devant el pandó, después los Gremis per son orde, sens penons y ab atxes enceses; los religiosos també per son orde; les parròquies ab ses creus; la Catedral ab sa creu major y los Regidors o Jurats, tot ab la orde que *in die 8 decembris* et *ut in 20 januarii.*

Acabades, pues, completes en la Seu, comencen ja los religiosos,

per son orde, a sortir del castell, y estant les creus de la Seu y las de las parròquies en el rench *more solito,* sens esperar que el preste surte, los primetxers en lo faristol gran, tots arrodillats entonen *Ave Maris Stella.* Después caminen les creus per la part de St. Pere, seguint tot el clero. Los 6 de llanternas y forquetes, los 4 canonges de port y el preste a lo interin surten de la sacristia y per detràs de lo altar major, sens pujarhi, van seguint la processó; tras del preste es seguexen los Jurats qui, en ser en el castell, han de portar el tàlamo. La processó cantant dit himne sens música surt per la porta de Mar y va al castell. En ser a la porta major del castell, la processó se pare y quedant el capítol ibidem fent chor, los primetxers, los 6 de llanternes y forquetas y los quatre de port, los ministres y jurats entren tots dins el castell. Los Jurats o Regidors qui són de thàlamo queden en el pati y tocant a lo interin las xeremias, entren los demés dins la iglésia de Santa Anna. Entrant en dita iglésia, canten los primetxers el R. *Regnum mundi* de «communi Virginum» ab los cartellets; mentres se cante dit R. prenen lo cos de la Santa, cantant sempre, fins que, surtint, són ja a la porta del castell, ahont, units estos ab los qui eren quedats, estant el preste a la porta exterior del portal, entone el *Te Deum laudamus.* Luego el Mestre fa senyal a los músichs, tocan las xeremias, proseguint-lo fins al carrer d'En Morey entonen lo himne *Jesu, corona Virginum* y altres himnes fins tornen ésser en la capella reyal, tot ab música.

Va la processó per devant el portal major de la Seu y luego alcen N'Aloy. Va per Casa del Deganat, Cabiscolt, carrer d'En Morey, plaça de Cort (en Cort no y ha funció alguna) per tras de St. Domingo; per devant la porta major de la Seu (alcen Na Bàrbara) y sens entrar a la Seu ab la relíquia tornen a la capella de Sta. Anna.

Los gremis y religiosos y el Capítol queden fent chor des de la costa de la Seu fins al castell, quedant, com antes, el Capítol a la porta. Tots los matexos qui antes són entrats a pendre la santa relíquia, ara *eodem modo* ei tornen entrar a deixarla. En ser el prest dins la iglésia, los primetxers canten la antíphona *Veni Sponsa Christi;* los miñons, el verset *Diffusa* est, y el preste diu l'oració de la santa: *Exaudi nos Deus.* Luego, sens fer altre commemoració, tornen cantar lo responsori *Regnum mundi* fins al portal major de la Seu. Ixint el preste ab los seus adherents de la capella reyal tocan las xeremias al lado del portal del castell fins a lo altar major, proseguint per devant la capella dels navegants y per devant St. Pere; luego los Regidors són en el seu banch y no antes, diuen los miñons el verset: *Ora pro nobis* y el preste la oració *Omnipotens,* etc. Si Monsenyor, ell ab los prebendats puja a las grades del altar y dóne la solemne bendició y després, dexades les capes, lo acompañen al cotxo o a palacio. Si no assisteixen, queden los prebendats fent chor devant el chor. Los religiosos y gremis (però no las parròquies, ans bé éstas venen a lo altar major de la Seu *ut moris est* a acabar la processó) en entrar el Capítol per el Portal Major.

ACM. Ceremonial del Dr. Miguel Reus (1725), s. f.

SOBRE LA CATEQUESIS EN ESPAÑA DURANTE LOS SIGLOS XV-XVI

(En el IV Centenario del B. Juan de Ávila)

I. Tres instancias

Los problemas que hoy pululan en torno a la pedagogía y al contenido del *Catecismo*, la conmemoración del IV Centenario de la muerte del *catequista* Juan de Ávila († 10 mayo 1569) y el hallazgo de un compendio de *Doctrina cristiana* del siglo XVI en catalán forman en haz las tres instancias que motivan y justifican este modesto ensayo.

La historia de la catequesis es una historia humilde: sólo se ha escrito a trozos y, de ordinario, nadie le presta mayor atención. En España está casi totalmente inédita, salvo algún fragmento. Con dolorido acento aludía fray Luis de Granada a los engolados predicadores de su época que no se dignaban «descender a tan baja cosa» como «enseñar el Credo y los Mandamientos» [1]. Sin embargo, el «oficio de catequizar, que es enseñar a los mozos y novicios en la fe» y a los «de edad más crecida, y aun no sé a los viejos» las verdades que debemos creer y vivir no tiene par en dignidad, produce frutos sazonados y en la Iglesia primitiva se practicó con grandísimo cuidado. «Ésta era la predicación de aquel tiempo, y la que en las públicas y particulares congregaciones se trataba. Aquí está sumado y recopilado todo lo que está sembrado por las Escrituras, profetizado por muchas maneras, encubierto con grandes misterios, declarado en el Evangelio por la boca del Hijo de Dios... A esta breve ciencia se han de arrimar y con ella se han de salvar los profundos y muy fundados letrados, y estas

[1] L. de Granada, *Compendio de doctrina cristiana* (Lisboa, 1559), I, 2: *Obras*, ed. J. Cuervo, t. XIII (Madrid, 1906), p. 15.

letras es necesario que sepan... los rústicos y simples labradores... Todos acudimos a esta bandera después de nuestras porfías» [2].

Si un predicador de gala o un teólogo habituado a las sutilezas se afrentaba de bajar del púlpito o de la cátedra a ejercer el oficio de catequista, también los historiadores suelen pasar de largo por la historia de la catequesis. La ignorancia de la doctrina cristiana es llaga permanente [3], funesta. Y el prescindir en la Historia de la Espiritualidad de un elemento tan primordial como la catequesis es cegar una fuente viva, un río innumerable de preciosos datos, una clave para adentrarse en el conocimiento del curso vital de la Iglesia. La catequesis ha sido vehículo que trasvasa las ideas a la vida, termómetro que mide el pulso a la solicitud de los pastores en el ejercicio de sus deberes, índice del nivel de la formación religiosa del pueblo de Dios y, en consecuencia, de su preparación para encarnar o realizar la vida cristiana.

La historia de la catequesis patentiza dos «hechos históricos» de enorme importancia: por un lado, la necesidad y el desvelo por instruir a los fieles en las verdades que profesan y deben vivir; por otro, las complicaciones que entraña el sumar en la síntesis de un *Catecismo* esas verdades.

Algunos episodios demuestran lo difícil que resulta tan primordial faena. A la hora de elección de horma y de verter con precisión en ella el contenido doctrinal del mensaje cristiano, las dificultades se multiplican, el esfuerzo se convierte en aventura abrumada de sobresaltos, estalla incluso la tragedia. A veces, un drama humano pendió del hilo de un *Catecismo,* como en el caso del malhadado arzobispo de Toledo, fray Bartolomé Carranza [4]; otras, las aguas discurren por cauces más tranquilos, pero, de pronto, se encrespan, sonoras y solicitantes: bastaría recordar la inquietud provocada por un moderno *Catecismo para adultos;* nada menos que una Co-

[2] Ib., pp. 14-15.

[3] «Una de las cosas más para sentir de cuantas hay en la Iglesia cristiana, es la ignorancia que los cristianos el día de hoy tienen de las leyes y fundamentos de su misma religión»: ib., p. 5. Al cabo de cuatro siglos, idéntica constatación: «Un fait s'impose à l'attention de tout observateur sérieux: une ignorance religieuse profonde regne dans toutes les classes de la société». C. E. Roy, *Méthode pédagogique de l'enseignement du Catéchisme* (Paris, 1935), página 23.

[4] Cf. J. I. Tellechea, *El arzobispo Carranza y su tiempo* (Madrid, Guadarrama, 1968).

misión de eminentísimos cardenales ha terciado en la problemática teológica suscitada, y ha dictado, en definitiva, una sentencia que contiene graves objeciones [5]. El interés del mundo católico por el mensaje y el proceso del *Catecismo para adultos* constituyen una prueba irrefragable de la importancia vital que implica, hoy como en tiempos pasados, la catequesis.

En las páginas que siguen vamos a esparcir algunos datos sobre la enseñanza de la *Doctrina cristiana* en la Iglesia española de los siglos XV y XVI. Concretamente, en el período que va del Concilio de Tortosa al Concilio de Trento. Situando la exploración en esta perspectiva cronológica, nos fijaremos preferentemente en la catequesis del beato Juan de Ávila. El análisis de su *Catecismo* requería no la individuación de una rareza bibliográfica, sino una cala en el contexto histórico en que aparece enclavado. Resultará así, ahondando por esta vía, un testimonio de singularísimo valor, enmarcado por una serie de circunstancias y de ecos doctrinales que lo configuran, lo animan, lo personalizan. A la postre, el filón o veta patentizará sus ricos tesoros, tanto tiempo escondidos. Y redescubriremos también la estatura de Ávila, gigante en el magisterio de la vida cristiana, gigante en el oficio de catequista. A medida que se le conoce en profundidad, la talla del «Apóstol del Andalucía» crece. De él testificó su primer biógrafo: «como este padre fue siempre tan devoto de que en la primera edad, antes que resucitase la malicia, fuesen los niños instruidos en doctrina cristiana y buenas costumbres, dio orden cómo se hiciese allí colegio de niños para este efecto» [6].

El párrafo — una exquisita pincelada biográfica — se refiere a Baeza; pero el adverbio «allí» abarca en realidad otros lugares andaluces, pues Ávila fundó numerosas escuelas de este tipo — una constelación de 15 identificó Sala Balust [7]—, y, sobre todo, se desvivió por renovar los métodos y el contenido de la catequesis de su tiempo, volviendo la mirada incesantemente al paradigma de la Iglesia apostólica.

[5] «...animadversiones... nec paucae nec leves». COMMISSIO CARDENALITIA DE «NOVO CATECHISMO» («De nieuwe Katechismus»), *Declaratio:* AAS 60 (1969), 691.

[6] L. DE GRANADA, *Vida del B. Juan de Avila, Obras,* XIV, p. 296.

[7] Cf. L. SALA BALUST, *Introducción biográfica* a: *Obras Completas del B. Mtro. Juan de Avila,* t. I, (Madrid, BAC, 1952), pp. 198-191: «Los 15 colegios del padre Avila».

Además, él mismo analizó con claridad y clarividencia el estado de la catequesis, propuso remedios, y, en fin, redactó un *Catecismo* por el que niños y grandes aprendían a leer y a cantar la *Doctrina cristiana* y, lo que el infatigable apóstol pretendía, a practicarla. Ese *Catecismo* fue el «texto oficial» que manejan sus discípulos, continuadores de la apostólica empresa avilista. Y, como cabía suponer, el *Catecismo*, gracias a la prodigiosa transmisión de libro impreso, irradió su pedagogía catequística a horizontes impensados. Se estampa en Valencia, en Mesina y en Barcelona.

Ávila fue un hombre alerta a los «signos de los tiempos». Trataremos de evocar su figura en la dimensión de catequista. Encuadrada en el marco de las inquietudes de su siglo.

Ya que este trabajo no abriga altas pretensiones, el esbozo va a ser, por fuerza, muy imperfecto. El tema, sin embargo, es vivo y candente. Permítasenos la esperanza de que resulte también ejemplar y útil. Un surco.

II. La catequesis, tema conciliar (siglo xv)

En 1429 se celebró en Tortosa un Concilio de excepcional significación en los anales de la Iglesia hispana. Participaron, por sí o por delegados, la mayoría de los obispos de Cataluña, Aragón y Valencia; un legado pontificio presidió con sagaz habilidad las deliberaciones. La importancia del Sínodo de Tortosa estriba en que allí se ventiló la capitulación de los últimos reductos fieles al tambaleante sucesor de Benedicto XIII y, por tanto, la unidad y obediencia a Martín V; esto no empece para que nos fijemos en un detalle: los obispos incluyen en su orden del día el tema de la catequesis. El resultado pone en escorzo su preocupación por catequizar adecuadamente a los fieles: la novedad consiste en que acuerdan, con carácter urgente, la confección de un *Catecismo* para el pueblo. Los que existían antes estaban destinados a los instructores; ahora se legisla, por primera vez en la historia de la catequesis [8], a un nivel popular. El Concilio de Tortosa promulgó la *Constitución* siguiente, un hito histórico:

[8] En cuanto a la *pedagogía catequística*, el Concilio de Tortosa de 1429 aporta una gran novedad: por primera vez en la historia de la catequesis, los

Saluti animarum plurimum dignoscitur opportunum ut unusquisque fidelis agnoscat, et sciat quod credere debeat, scilicet articulos fidei; quid petere, scilicet, quae in oratione Dominica Christus nos docuit postulare; quae servare, videlicet decem praecepta legis; quae vitare, scilicet, septem peccata mortalia; quid optare, gloriam paradisi et sperare; quid timere, poenas inferni: quod christianae doctrinae breve, et utile epilogum esse censeatur; quae a multis popularibus, ut percepimus, ignorantur.

Hac igitur Constitutione dioecesanis omnibus, et aliis praelatis ecclesiasticis super his jurisdictionem habentibus districte praecipiendo mandamus, ut per viros litteratos, et probos dictari, et scribi faciant aliquod breve compendium, in quo praedicta omnia, quantum populares est scire necesse, districte comprehendantur, et clare: quodque compendium sic commode dividatur inter partes, ut per sex vel septem lectiones valeat declarari, et sic per totius anni decursum repetitis vicibus per curatos diebus Dominicis populo taliter faciant explanari, ut excussis ignorantiae tenebris populum acceptabilem Deo valeant exhibere [9].

Por desgracia, ni un solo ejemplar de ese *Catecismo* ha llegado a nuestros días, y no faltan escépticos que ponen en duda si el mandato conciliar se ejecutó o se quedó en letra muerta. El historiador necesita tener en mano el documento que respalde sus afirmaciones. Menesterosos de él, no sabemos si el *Catecismo* de Tortosa nació vivo o muerto. La *Constitución* no pierde, por eso, su belleza. Y los estudiosos le dan valor enorme, al menos como testimonio de lucidez de la jerarquía, hondamente preocupada por el problema de la catequesis. En cuanto a si se llevó o no a la práctica

Pastores ordenan compilar un texto de *Catecismo* que debe ser aprendido de los niños. De hecho, tanto la *Disputatio* de la época carolingia como el *Elucidarius* del siglo XII estaban destinados a los futuros catequistas. A. ETCHEGARAY, *Storia della catechesi* (Roma, 1965), p. 215. Referencias a la *Constitución* del Concilio de Tortosa sobre la catequesis: KNECHT, auspicando el encuentro de un ejemplar del *Catecismo: Kirchenlexicon*, VII, 288; D. LLORENTE, *Tratado elemental de pedagogía catequística* (Valladolid, Martín, 1948), p. 479; Pietro Tacchi Venturí, que sugiere que nunca existió: *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. I, parte 1.ª (Roma, Civiltà Cattolica, ²1950), p. 337, tratando de «la letteratura catechistica de Paolo III alla fine del secolo XVI», ib., pp. 359-366, tampoco menciona para nada la *Dottrina*, de Juan de Avila, a pesar de que tuvo en las manos documentos fehacientes de su existencia; C. Testore alude también a la importancia del Decreto de Tortosa: *Catechismo*, en: «Enciclopedia Cattolica», III, 1118-1125.

[9] José SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae*, t. III (Romae, typis J. J. Komarek, 1694), p. 665, cap. VI. «De modo instruendi populum circa ad fidem necessaria». Reproducción del famoso texto en: MANSI, XXVIII, 1147; TEJADA, IIII, 748.

lo prescrito, no hay que desesperar, pues la investigación histórica guarda siempre imprevistas sorpresas; y, en lo que a los viejos *Catecismos* atañe, sabemos que, sin el recurso de la imprenta, su difusión no podía ser mucha, su conservación manuscrita estaba condicionada por la índole misma de esos libritos de poco tomo y lomo, de uso casero, de materia inconsistente y, por añadidura, en manos de niños, factores que, sumados, no son los más propicios a una conservación duradera. Aun después de inventarse la tipografía, la suerte aciaga de los *Catecismos* continuará. Con criterio de buen catador de rarezas bibliográficas observa Palau: «La doctrina cristiana en lengua catalana y castellana se difundió en numerosas ediciones desde los orígenes de la imprenta en España, pero siempre en cuadernos de poco cuerpo y uso corriente»; por eso «casi todos se han perdido» [10].

En realidad, el inventario que ofrece es muy mermado. Sólo de las postrimerías del siglo XV da alguna referencia. Pero entonces, aparte del progreso de la tipografía, convertida en instrumento difusor del libro, hay en España una pléyade de obispos lanzados a la renovación espiritual de la grey; en la hazaña, la catequesis recobra su perfil de órgano imprescindible en la regeneración del pueblo. Nuevamente se dictan leyes. Ahora es el Concilio de Aranda, convocado por el arzobispo de Toledo, Don Alonso Carrillo. En él se tratan también, como en el de Tortosa, asuntos de trascendencia para la vida política y espiritual de la nación; «tuvo carácter de junta general de todo el clero» hispano «afecto a los principios de Fernando e Isabel» y participaron en él, además de los sufragáneos de Toledo, obispos y procuradores de otras provincias eclesiásticas [11]. Un aspecto de relieve en la política religiosa de los Reyes Católicos consistió en poblar el Reino de obispos «pastores», no «señores». T. de Azcona ha estudiado, con paciencia y documentación, los criterios que presiden esa fértil política; aunque no se detiene a subrayar los reflejos que semejantes medidas tuvieron en el campo de la catequesis, es obvio que fecundan de savia nueva la acción pastoral de muchos obispos. El Concilio de

[10] A. PALAU, *Manual del librero hispanoamericano*, t. IV (Barcelona, 1951), p. 486.

[11] Cf. Tarsicio de AZCONA, *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos* (Madrid, 1960), pp. 236-237.

Aranda promulgó una *Constitución* interesante sobre la catequesis. Dice, al pie de la letra:

Arma militiae nostrae adversus spirituales nequitias maxime consistunt in fide. Haec enim lapis angularis est, et fundamentum totius operis nostri. Ideoque, volentes aeternam salutem adipisci, oportet de fide et moribus esse eruditum. Quapropter universis ac singulis parochiarum ecclesiarum rectoribus per nostram provinciam ubilibet constitutis, Sacro appobrobante Concilio, praecipimus ut de cetero habeant in scriptis articulos et praecepta decalogi, Ecclesiae sacramenta, species vitiorum et virtutum; et diebus dominicis a septuagesima usque ad Dominicam in Passione exclusive, solemniter in suis ecclesiis publicent ipsi, et publicari faciant [12].

En el orden práctico, el celo y la autenticidad «pastorales» de los obispos de la nueva hornada benefician la renovación de la catequesis; el grupo de obispos «pastores», que aumenta sin cesar, no podía prescindir de un «arma» tan necesaria, tan cortante. Del último tercio del siglo XV se conocen algunos *Catecismos:* Jiménez de Cisneros ordena la publicación de uno como apéndice al Sínodo que celebró en 1498 [13]; y Hernando de Talavera escribe una *Bre-*

[12] SÁENZ DE AGUIRRE, III, 674; MANSI, XXXII, 385.

[13] La Const. IV trata «Del tañer de la Salve y Doctrina de los niños»: ordena «que todos los domingos, después de vísperas y completas, luego incontinenti los curas o sus tenientes... enseñen públicamente a los niños» la *Doctrina cristiana,* «según está en las tablas que para ello les enviamos». La Const. XIX trata «De las fiestas»; y, a continuación, va «la tabla de lo que han de enseñar a los niños», precisando luego: «Lo que los curas o aquellos a quien ellos encomendaren son obligados por las Constituciones Sinodales a enseñar a los niños todos los domingos después de vísperas es esto que sigue»:

1) «Lo primero cómo se han de signar y santiguar diciendo: Per signum Crucis de inimicis nostris libera nos, Domine Deus Noster...»

2) Las cuatro oraciones, en latín; digna de notar la fórmula del *Avemaría:* «Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum; benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui, Jesus. Virgo Mater Dei ora pro nobis peccatoribus. Amen».

3) «Después enseñarles específicamente lo que todo cristiano ha de creer» (artículos de la fe) «y lo que ha de obrar» (los 10 mandamientos de la ley de Dios y los 5 de su santa Iglesia).

4) «Item es obligado todo cristiano de obrar las obras de misericordia de que muy estrechamente nos ha de ser demandada cuenta el día del juicio».

5) «Item de lo que todo cristiano debe fuyr y apartarse son los siete pecados capitales».

Cf. Andrés de OCERÍN-JÁUREGUI, *El Cardenal Cisneros y el Sínodo de Talavera en 1498:* «Estudios Franciscanos» 16 (1916), 210-219 y 304-312. El *Catecismo* de Cisneros apareció al final de *Suma de confesión,* de san Antonino. El padre Jáuregui, de quien transcribimos los párrafos citados, dice que «resulta una sorpresa agradable el cotejarlo con la (Doctrina cristiana) que el cardenal Men-

ve y muy provechosa doctrina de lo que debe saber todo cristiano[14].

III. La catequesis, tema apasionante (siglo xvi)

Si el siglo xv nos brinda un generoso despertar de la catequesis, con decretos conciliares que revelan la preocupación de la jerarquía por instruir a los fieles y con rarísimos *Catecismos* que testimonian la existencia de una instrucción religiosa rudimentaria y esencial, el xvi será el siglo de oro y sangre. Se multiplican las «escuelas de la doctrina», en que los niños aprenden a leer y escribir; se estampan *Cartillas;* se va perfilando un nuevo tipo profesional: el «doctrinero»; se crean Institutos especialmente dedicados a catequizar al pueblo; en la evolución de la pedagogía catequética, las *Cartillas* ceden el paso a los *Catecismos de adultos,* que comentan y explanan en romance la doctrina cristiana. La fervorosa primavera se va a erizar de problemáticos contrastes, no sólo porque los «novadores» han convertido el *Catecismo* en peligroso instrumento de penetración[15], sino también porque los teólogos católicos inyectan en el nuevo género literario las propias ideas. Por unos y otros motivos, la catequesis — y su decantación: el Catecismo — se convierte en tema apasionante.

En el pórtico del siglo xvi hallamos un texto-ley que preludia el renacimiento de la catequesis en la nueva era y, además, confirma la línea ascendente de los otros textos mayores de Tortosa y Aranda. En 1512 reunió Concilio en Sevilla fray Diego de Deza, un prelado de la hornada de los Reyes Católicos. El Sínodo Hispa-

doza publicó para conversión de los judíos y el arzobispo Hernando de Talavera para los moros de Granada, porque el de Cisneros es más fácil y más corto» (ib., p. 210). Tal vez la comparación no haya sido más que imaginaria, pues aunque alude a los *Catecismos* de Pedro González de Mendoza (cf. infra, nota 19) y de Hernando de Talavera (cf. nota siguiente), no verifica ninguna comparación textual.

[14] Impresa en Granada, por Juan Pegnitzer y Meinardo Ungut, hacia 1496. Existen ejemplares en: Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: I/1724; I/2163; Biblioteca del Cabildo (Valladolid), etc. La reimprimió M. Mir en: *Escritores Místicos Españoles* (NBAE 16), t. I (Madrid, 1911), pp. 1-103. También encargó Talavera a fray Pedro de Alba un *Catecismo* en árabe vulgar, al que alude el padre Jáuregui (cf. nota precedente).

[15] Cf. E. Mangenot, *Catéchisme:* DTC II, 1895-1968, especialmente 1907-1912 *(Catecismos protestantes);* M. Menéndez Pelayo, *Heterodoxos españoles,* t. IV (Santander, 1947), pp. 151, 190, 202, etc.; M. Bataillon, o. c., II, 317-318.

lense promulgó dos normas fundamentales sobre la catequesis: una relativa al pueblo cristiano en general; otra, a propósito de los recién convertidos. Helas aquí:

Cap. I: Quia cognitio nostrae sanctae fidei catholicae est necessaria omnibus fidelibus christianis pro sua salute, ideo... statuimus et ordinamus, ut omnes curam animarum habentes... sint diligentes in docendo suos parochianos... illa quae scire debent et credere pro sua salute, et in specie *Articulos* nostrae sanctae fidei catholicae, qui sunt fundamentum nostrae religionis. Item etiam ut illos instruant in Sanctis *Sacramentis* Ecclesiae, et in decem *Mandatis* nostrae legis christianae..., ac etiam ipsis dicant qualia sunt *peccata mortalia* ut sciant melius illa evitare, illis suadendo ut cum magna cura procurent exercere septem *opera misericordiae . . . ;* et ut praemissa melius observentur, mandamus ut in qualibet ex ecclesiis parochialibus totius nostri archiepiscopatus et provinciae apponatur tabula quam mandamus, ubi premissa summarie contineantur, quam praecipimus apponi in loco publico, ad effectum ut videatur et legatur ab omnibus.

Item mandamus omnibus parochis qui nunc sunt et erunt in futurum, ut omnibus diebus dominicis Adventus, a Dominica Septuagesimae ad Dominicam Passionis inclusive, legant et declarent populo contenta in dicta tabula inter Missarum solemnia, post offertorium...

Item mandamus omnibus Sacristis ecclesiarum nostrarum... et omnibus personis ecclesiasticis vel secularibus, quae docebunt legere vel scribere, ut imprimis et ante omnia de praemissis pueros instruant, et alia legere, vel scribere non faciant, donec sciant *Orationes* et alia contenta in dicta tabula.

Cap. II: Cum in hac nostra dioecesi et provincia adsint plures noviter ad fidem conversi tam a lege judaica quam a secta mahometana, maxime indigentes instructionibus et documentis nostrae sanctae fidei catholicae et aliorum concernentium doctrinam christianam..., statuimus et ordinamus ut Praelati... deputent personas honestas et competenter doctas quae illos instruant [16].

Fray Diego de Deza, espíritu de temple acerado, continúa y perfecciona la obra pastoral de sus inmediatos predecesores: Pedro González de Mendoza, que en el postrer período de su vida dio pruebas de su magnanimidad preocupándose de sus numerosas diócesis [17] y, en modo especialísimo, de la conversión de los «no cristianos» que abundaban en la España de las «tres creencias» [18]; — el

[16] SÁENZ DE AGUIRRE, IV, 3-4.

[17] Cf. T. DE AZCONA, o. c., pp. 83, 213 y 227-228.

[18] Cf. A. CASTRO, *La realidad histórica de España.* Edición renovada (México, 1962), p. 28 s. Eso de que los españoles son el «resultado del entrecruce de

noble prelado mandó hacer un *Catecismo* para ellos [19]; y Diego Hurtado de Mendoza, o cuyas *Constituciones Sinodales* aprobó, confirmó y mandó publicar el Dominico [20].

Los dos capítulos decianos sobre la catequesis suponen un leve avance respecto a los esquemas anteriores. El rudimentario sistema de los «tablas colgadas» no impide adivinar un esfuerzo de superación que, aun en su inmadurez, augura tiempos mejores. De todas maneras, contienen un retrato cabal de la situación: la instrucción catequética es artículo de primordial importancia para el pueblo cristiano y para los recién convertidos; los métodos no pierden su forma primitiva, ruda, acorde con la escasa cultura del cristiano de la calle; la catequesis es a la vez escuela primaria y escuela de *Catecismo*. Pero se insiste en la preparación de maestros idóneos en letras y en costumbres.

Pronto bajarán de sus cátedras los teólogos, y se apasionarán por una catequesis remozada, a nivel con el desarrollo cultural y las inquietudes religiosas de los nuevos tiempos.

Analizando el clima «reformista» de Sevilla allá por las calendas pretridentinas, comentará Bataillon: «Paralelamente a la propaganda por el sermón, la reforma sevillana se sirvió en gran medida de otro instrumento: el *Catecismo* puesto en forma de diálogo vivo. Para la enseñanza popular de la doctrina cristiana, la imprenta había propagado sobre todo, hasta entonces, *Cartillas*, que servían para enseñar a leer y en las cuales se encontraba, junto con las oraciones usuales, una cancioncilla versificada en estilo llano, que permitía aprender de memoria los datos esenciales sobre el Credo, los mandamientos, los sacramentos, las obras de misericordia, los pecados, las virtudes, las potencias del alma, los frutos del Espíritu Santo, todo en el mismo plano, sin nada que apelara a la inteligencia o a la conciencia. Los reformadores humanistas debían concebir de manera muy distinta una *Doctrina*. Ya sabemos cómo, puesto que Juan (de Valdés) había mostrado el camino, des-

tres castas de creyentes» es una teoría, discutida y apasionada, del ilustre filólogo.

[19] Ocuparon la sede de Sevilla: Pedro González de Mendoza, de 1474 a 1483; Diego Hurtado de Mendoza, de 1485 a 1503 (Cf. EUBEL, III, 165). La edición del *Catecismo* (s. a. ni l.: Sevilla, hacia 1478) es muy problemática. F. Escudero, *Tipografía Hispalense*, (Madrid, suc. de Rivadeneyra, 1894), p. 116 recoge la noticia de segunda mano.

[20] Cf. SÁENZ DE AGUIRRE, IV, 22-23 y 25-35, que usa la edición: Sevilla, Montesdoca, 1555.

de 1529, con su *Diálogo,* publicado en Alcalá. Pero este libro no había tenido muy buena suerte. Impregnado de un erasmismo muy ostentoso, había despertado sospechas, agravadas sin duda por el destierro voluntario del autor en los días en que la Inquisición perseguía a los alumbrados erasmistas. No había vuelto a imprimirse.

A Constantino (Ponce de la Fuente, canónigo magistral de Sevilla) estaba reservado el rehacer la exposición dialogada del cristianismo esencial, con una habilidad superior en la presentación de los temas fundamentales, y también con los recursos de su elocuencia habitual: el resultado debía ser un libro de éxito enorme, la *Suma de doctrina christiana en que se contiene todo lo principal y necesario que el hombre cristiano debe saber y obrar.* Este solo título anuncia ya el designio de presentar un cristianismo limpio de toda carga excesiva».

Y, unas páginas más adelante, sugiere que la *Suma* de Constantino provocó toda una serie de *Doctrinas* «cuya publicación respondía a una necesidad que el Concilio de Trento reconoció demasiado tarde. Fr. Pedro de Soto había compuesto una *Institutio christiana,* de la cual se sacó en Ingolstadt, por orden del Cardenal Obispo de Augsburgo, un *Compendium doctrinae catholicae* destinado a la instrucción del pueblo. Pero mucho más interesantes que estos manuales para uso del clero son las *Doctrinas* en lengua vulgar que se hallaban en todas las manos. La aportación de los teólogos y de los espirituales dominicanos fue particularmente rica, desde la *Suma* de Fr. Domingo de Soto, breve e impersonal, hasta los memorables *Comentarios sobre el Catecismo,* de Carranza». Especial análisis le merecen «algunas doctrinas que aparecieron entre 1550 y 1555, debidas a varios dominicos de gran talento»: las de Diego Ximénez, Felipe de Meneses y Domingo de Valtanás [21].

Las observaciones de Bataillon descubren un buen tramo del horizonte; mas no lo abarcan todo. También es verdad lo que, desde otro ángulo de vista, escribe Pedro Martín: «Para entender mejor las intenciones que movieron a los Padres de Trento a la elaboración del *Catecismo,* conviene dejar sentado cómo la Iglesia no tuvo necesidad de Lutero para dedicarse a su misión de enseñar la

[21] M. BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI,* trad. de A. ALATORRE (México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950), t. II, pp. 125 y 132.

doctrina cristiana, ya que desde la catequesis apostólica a la Didajé, del Didaskalion a la catequesis de san Cirilo de Jerusalén, de la *Oratio catechetica magna,* de san Gregorio Niseno, al *De catechizandis rudibus,* de san Agustín, pasando después por toda la organización eclesiástico-litúrgica del catecumenado hasta llegar a la *Disputatio puerorum,* atribuida a Alcuino, que señala el paso de la catequesis de preparación del bautismo a la instrucción catequética posbautismal propiamente dicha, siempre ha vivido la Iglesia en la conciencia de estudiar y buscar los métodos más apropiados para una enseñanza de su doctrina verdaderamente pedagógica» [22]

No se puede, con todo, decir que la conciencia eclesial de la catequesis se mantuvo en todas las centurias al mismo nivel. El autor del párrafo citado pasa muy de corrida el período pretridentino. Para tomarle el pulso es buen termómetro el *Catecismo romano,* que de un modo o de otro refleja el ambiente. Hay en él, en primer término, una clara alusión a la riada de *Catecismos* con que los novadores, no contentos con la sola propaganda oral, se infiltraban en el pueblo creyente; en segunda instancia, un no menos explícito reconocimiento a los autores católicos que se dedicaron a componer *Catecismos,* «excelentes por su espíritu de piedad y por la seguridad de su doctrina». Mas no bastaba. Frente al veneno de los *Catecismos* heterodoxos, «los Padres del Concilio Ecuménico de Trento juzgaron necesario contraponer algún antídoto eficaz al mal tan peligrosamente difundido. Por esto, junto a la gigantesca obra de exactas definiciones de los principales artículos de la fe católica, acordaron redactar un formulario seguro y un método de fácil y eficaz presentación de las doctrinas elementales del cristianismo»; y al lado de los *Catecismos* católicos, «consideraron los Padres de máxima importancia el publicar, bajo la autoridad misma del Concilio, un nuevo *Catecismo* en el que los párrocos y cuantos se dedican a la enseñanza de la religión pudieran encontrar normas seguras para la cultura cristiana y para la edificación espiritual de los católicos» [23].

No es el momento más oportuno para discutir aquí si el *Catecismo* salió a luz demasiado tarde. Y no sólo porque nunca es tarde

[22] Pedro MARTÍN, *Introducción* a: *Catecismo Romano* (Madrid, BAC, 1956), pp. XXXI-XXXII.
[23] Cf. *Catecismo Romano,* prólogo: ed. cit., pp. 13-14.

si la dicha es buena. La autoridad y la huella del *Catecismo,* pese a que no se verá horro de críticas y cortapisas, son indiscutibles [24].

Pero el *Catecismo* nació destinado *ad parochos,* es decir, para una clase eclesiástica de buena cultura. Sin embargo, algunos pedían también y esperaban de Trento un *Catecismo popular* o, para ser más exactos, diversos *Catecismos,* según las categorías o niveles religioso-culturales de los destinatarios. El Concilio se hizo eco de tales demandas y pensó en atenderlas; mas el proyecto no maduró [25].

A falta, pues, del fruto en sazón, contentémonos con oír el parecer de Juan de Ávila sobre la urgencia de los *Catecismos* menores en romance, tanto para niños como para adultos, además del *Catecismo* grande en latín *ad usum parochorum.*

IV. El parecer de un catequista experto

Juan de Ávila había expuesto ampliamente el *desideratum* de los tres Catecismos en sus *Memoriales* para el Concilio. Y, de paso, esbozó en profundidad un diseño de la situación de la catequesis «pretridentina».

Subraya, como verdad notoria, «el cuidado que en la Iglesia se ha tenido, conforme al mandamiento del Evangelio, de catequizar a los cristianos». El Apóstol de Andalucía, por su tendencia a instalarse en la «Iglesia primitiva» — actitud común en el grupo de espirituales —, se remonta a la edad de oro, cuando se daba por supuesto «cuán necesaria e importantísima» cosa era la catequesis, se ponía con desvelo manos a la obra, se recolectaban ubérrimos frutos. El contraste de los tiempos apostólicos y patrísticos con los nuevos le abruma el alma de nostalgia: «lo que, por nuestros pecados, vemos en nuestros tiempos es el gran daño que a la Iglesia ha venido por faltar en ella, o hacerse como de burla, esta santa obra». Las consecuencias son catastróficas: «una de las causas, y no pequeña, porque muchos cristianos han perdido la fe es por estar

[24] Cf. J. B. Toth, *De auctoritate theologica Catechismi Romani* (Budapest, 1941); Pio Paschini, *Il Catechismo Romano del Concilio di Trento. Sue origini e sua prima difussione* (Roma, 1923); A. Walz, *I Domenicani al Concilio di Trento* (Roma, Herder, 1961), pp. 408-411.

[25] Cf. *Acta genuina SS. C. Oec. Tridentini,* ed. Theiner, vol. I (Agram, 1874), página 91.

tan flacamente doctrinados y fundados en ella, y tan sin gusto en los misterios de ella, que fácilmente se les ha podido persuadir cualquier error contra la fe, como a gente que no tiene firme atadura con la verdad. Y así, por ver que otro seguía la herejía, o por una muy livianada aparencia de razón, dexaron la verdad antigua, con la cual tenían poca amistad».

El panorama es sombrío; la llaga, honda. El remedio consiste en volver a una Iglesia en la que los cristianos estén «doctrinados y fundados en la verdadera doctrina», gusten de ella, se escuden en ella contra la «falsedad de la herejía», la amen «hasta derramar la sangre por la confesión de la fe o por la obediencia de los mandamientos de Dios y de la Iglesia» [26].

Otorga, pues, importancia quicial a la catequesis. Es un postulado de base para la renovación del pueblo de Dios. Por serlo, hay que empezar por los retoños: por los niños. «Conviene, y mucho conviene, que se dé orden cómo esta obra, que, con mucho daño nuestro, ha estado desterrada de la Iglesia», sea reinstaurada, para reparar los desastres que su ausencia causó. «Y lo primero, entender en la doctrina de los niños, porque los que en esta edad no son catequizados, según vemos por experiencia, muy mal y con mucho trabajo lo son después» [27].

Pero la catequesis de los niños está menesterosa, a juicio del Beato, de *aggiornamento*, es decir, de escuelas y métodos más funcionales, de «doctrineros» con capacidad y entrega. «Téngase por cierto, escribe, pues lo vemos con los ojos, que los medios que agora se toman para adoctrinar esta edad no son bastantes para lo que han menester, así en la fe como en las costumbres. En algunas escuelas de leer y escribir se enseña la suma de la doctrina cristiana, mas tan sobre peine y con tan poco fruto que casi es tan poco como en las escuelas donde no se enseñan. También se acostumbra, en otras partes, ir los muchachos a la *Salve*, en tiempo de las cuaresmas, y decirles allí el sacristán algo de la doctrina cristiana, no más de para que la tomen de memoria. Y como no torna este exercicio hasta otro año, olvídaseles lo aprendido, y tornan al negocio de nuevo, y no

[26] J. DE AVILA, *Memoriales para el Concilio de Trento*, ed. C. M. ABAD, (Comillas, 1945), pp. 103-104.

[27] «...si la Iglesia se ha de reformar, por aquí ha de ser el principio; y éste bien fundado, es más que la mitad de la obra»: ib., p. 105.

salen con él.» Tampoco los padres se preocupan y ocupan gran qué de tan vital asunto. La solución que el Beato propone consta de dos partes: una, de principio; otra, práctica. El principio es firme como una roca: hay que tomar el negocio «muy a pechos, y se tenga por oficio público, y se tenga cuenta no sólo de que sepan la doctrina cristiana de coro, mas de que la pongan por obra, pues va mucho en que, en esta edad, se acostumbren a ser virtuosos».

La práctica se escalona así: escuelas funcionales [28], maestros «de recta fe y buenas costumbres» [29], un catecismo apropiado. A propósito del *manual* de la doctrina cristiana, el criterio del Beato es clarividente: «Convendrá — dice —, que el Santo Sínodo encomiende a alguna persona que haga un libro de *Catecismo* en que haya los artículos de la fe y los mandamientos de Dios y todo lo demás que hay en esotro que comúnmente se usa, añadiendo algunas cosas para mayor declaración y para alguna persuasión, por MODO DE DIÁLOGO, o como mejor pareciese; en el cual lean los niños, y sobre el cual el catequista pueda hablar más largamente, declarándolo, y SERÁ BIEN QUE SEA UN MISMO CATECISMO PARA TODA LA CRISTIANDAD» [30].

A un hombre curtido en el apostolado, como es Ávila, no se le va de ojo la dimensión parenética de la catequesis: porque no es solamente escuela para el entendimiento, sino también escuela para la vida.

En línea agustiniana y gersoniana, el Maestro Ávila trata a continuación de la gente ruda, que es niña, ya que no por las canas o los callos, sí por la ignorancia. «La orden de la edad del hombre pedía que, habiendo hablado de la puericia», se hablase a continuación de la mocedad; pero es oportuno suspender el ritmo del discurso para referirse a «otra gente que hay en la Iglesia, de mayor edad que los niños y de tan poco saber como ellos ... Éstos son la gente del vulgo y, de ésta, especialmente la gente del campo, la cual está con grandísima ignorancia de la doctrina cristiana» [31]. Es

[28] «Tómese, pues, en las ciudades y pueblos menores algunas casas capaces y desocupadas..., si las hay, y si no, háganse de nuevo, en las cuales sean enseñados los niños a leer y escribir... También conviene que las escuelas sean bien capaces y en sitios saludables»: ib., pp. 105-106.

[29] Pide que el «maestro lego» sea debidamente examinado y hombre de «recta fe y de buenas costumbres»: ib., p. 105.

[30] Ib., p. 109.

[31] Ib., p. 109.

indudable que al apóstol Juan de Ávila le entran por el alma los problemas del agro andaluz, eternos problemas. Su realismo y, sobre todo, su celo le empujan a buscar soluciones, limitadas fundamentalmente a la instrucción religiosa: a grandes males, grandes remedios. O, mejor, humildes remedios: catequesis los domingos y las tardes de fiesta, con «sermón de doctrina cristiana, dicha tan llana y palpablemente, cual la mucha rudeza de la gente ha menester». Y aun habrá dificultad, porque el cateto no se doblega a que lo examinen en público; «mirando las circunstancias de los oyentes», la experiencia sagaz del «Apóstol de Andalucía» propone que no se les azuce, «porque les parecerá que aquello se debe pedir a los infieles y no a ellos, que son cristianos»; hay que pasar por el trance y buscarles las vueltas: se pregunta a los «niños de la doctrina», que darán explicación de lo que se trata, y «con aquello se podrán aprovechar algo los que no quieren responder» [32].

Otro remedio interesante: las escuelas nocturnas «en alguna iglesia o casa capaz», donde «esta gente» acudiesen de buena gracia a aprender a leer y escribir, y, «con aquel cebo, reciben bien la doctrina» [33]. Una catequesis así, de carácter recoleto, sin «espectáculo de mucha gente», quita el miedo y permite el ejercicio interrogatorio.

En cuanto al idioma, el peso de la tradición imponía que se enseñasen algunas oraciones en latín; Ávila prefiere en romance: «Enseñarse las cuatro oraciones de la Iglesia en latín a quien no lo sabe, no es cosa a que yo me puedo persuadir; lo uno, porque son tantos y tan monstruosos los gazapatones con que la gente común las dice, que, aunque no sea nuestro Señor acusador de malos latines, no creo que le agrade, ni a hombre ninguno que cuerdo sea, tal lenguaje, pues ni es de los setenta y dos, ni de otros, si más hay, ni tampoco es lenguaje por sí». El manejo de la ironía se vuelve incisivo amparado en el dato de experiencia; Ávila acude a él a paso que da: «Y quien esto no creyere, pruébelo y verlo ha». Lo mismo sucede con el retorno constante a la finalidad práctica, que aquí es intuitiva; porque «es cosa cierta que estas oraciones no sólo son palabras para pedir, mas doctrina para edificar buenas costumbres. Claro es que decir un hombre: *Sea hecha tu voluntad así en la*

[32] Ib., p. 110.
[33] Ib., p. 112.

tierra como en el cielo; y *No nos permitas caer en la tentación,* y *Perdónanos como perdonamos,* otro efecto hará en su alma que decirlo sin entenderlo. Y decir en el Credo que ha de venir nuestro Señor a juzgar a vivos y muertos y dar a los buenos gloria eterna y a los malos pena eterna, y otras cosas semejantes a éstas, de otra manera se compungirá que si no entiende lo que dice. Y como son palabras tan eficaces para bien obrar, y tan devotas para levantar el corazón a Dios, y se dicen cada día, no es razón privar de tal efecto y fruto al cristiano que las dice».

Una manida objeción le ataja, pero su agudo practicismo tiene la respuesta, sazonada con un poquitín de sorna manchega, en la punta de la lengua: «el pensar que estas oraciones tienen otra majestad dichas en lengua latina que en lengua vulgar debe ser por estar acostumbrados los oídos al latín, o porque, quien esto siente, debe ser aficionado a él»; a muchos, en cambio, les parece que nada pierden de majestad por rezarse en romance, y si algo se perdiere, es tan poco que va muy bien recompensado con el mayor provecho que en las almas se sigue de decirlas entendiéndolas: en postrera instancia, esgrime una formidable razón teológica: «Dios disimuló su majestad y se atemperó con nuestra bajeza para nuestro mayor provecho», es decir, se hizo hombre, vivió y habló como ellos [34].

Despachado su parecer sobre la catequesis de los niños y de quienes a infantes se equiparan, pasa el Maestro a hablar de una categoría de mayor grado de madurez: los adultos. Y pide para ellos un *Catecismo* adecuado. La modernidad de la petición de un *Catecismo* para adultos, y en lengua vulgar, bien merece que citemos a la letra todo el párrafo, que rezuma luminosa coherencia: «Es cosa muy coveniente que, después de haberse proveído el libro pequeño para niños, se provea otro grande para gente que hay en el pueblo cristiano de buenos entendimientos y que no saben latín, así caballeros como ciudadanos; algunos de los cuales leen *Doctrinas* de autores profanos hechas o traducidas en su lengua vulgar, con las cuales están tan casados y satisfechos que les parece no haber menester otra para bien vivir. Conviene, pues, y mucho conviene que, pues el entendimiento de éstos es como campo capaz de mucha

[34] Ib., p. 113.

simiente, y que, siendo gente desocupada y viva, ha de buscar simiente que sembrar en su entendimiento, se les dé un libro de *Doctrina cristiana* en su propia lengua, que les satisfaga y quede su entendimiento casado con esta verdad que leyeren, y sepan conocer aun de lejos y desechar todo error contrario de ella, y con el gusto de la cual pierdan el demasiado que tienen en los libros profanos y tengan un antídoto contra los errores manifiestos que en ellos vieren y contra la secreta ponzoña de la propia confianza en sí mismos y de su propio amor, que en la dicha doctrina de étnicos hay. Y conviene que las materias de este libro sean las mismas del *Catecismo* pequeño, sino que han de ir más probadas y más extendidas, comenzando desde la creación del mundo y prosiguiendo, como dice san Agustín en el libro que hizo *De catechizandis rudibus*». La razón es obvia: «Pues se hace para gente más entendida, convendrá que éste sea mayor que aquél que para instrucción de rudos se hizo; porque, de otra manera, leerlo han apriesa en tres o cuatro días, y después dexarlo han y dirán que han leído un bonico librillo». ¡Un bonico librillo! Deliciosa expresión de sabor granadino, aquí cargada de ironía. La prosa espontánea de los *Memoriales* huele a faena campera. Ávila está habituado al diálogo. Pero su mirada se clava en el campo del espíritu, donde germinan las ideas. No es, por consiguiente, extraño que descubra posibles riesgos, concretados ahora en el de abonar ingenuamente el terreno a semillas de cizaña: «conviene mirar, advierte, que no se expliquen», en el *Catecismo para adultos,* «los errores de los herejes, por el peligro que de ello puede resultar, sino que se explique la verdad contraria a ellas, muy bien fundada y probada, de manera que los que lo leyeren sepan dar razón de lo que toca a la verdadera creencia y al buen obrar» [35].

Hay, en fin, una tercera categoría de cristianos de la que el Maestro Ávila también se ocupa: los curas. Por su profesión, son gente de más alta cultura, gente que sabe latín... y, por supuesto, teología, aunque no siempre tanta como sería menester. Para ellos pide un *Catecismo mayor,* de más tomo y lomo y, principalmente, de contenido más denso. He aquí su parecer: «Otro libro como éste (= el *Catecismo para adultos*) conviene se haga en latín, para los que lo saben; y parece que aun ha de ser más extendido que el de

[35] Ib., p. 114.

la lengua vulgar; y debíase mandar que éste lo tuviesen todos los curas y los predicadores y con efecto leyesen en él» [36].

De los tres *Catecismos*, según las tres categorías o niveles de capacitación, sólo el tercero vio la luz: es el famoso *Catecismo* tridentino. Al traducirse a las lenguas romances, disminuyó bastante la riada de los *Catecismos para adultos*, que entonces recibían ordinariamente el título de *Doctrinas cristianas*, un género literario que floreció tanto en el siglo XVI. Por lo que al *Catecismo pequeño* atañe, como el Concilio no proveyó, quedaba la vía abierta para que continuase la riada de *Catecismos* populares, más fuerte en los años postridentinos que en los lustros anteriores.

El mismo Ávila, que con tanta claridad y clarividencia — y con tan sorprendente sentido moderno, como anota H. Jedin [37] — dio su parecer, contribuyó con su precioso cornadillo a renovar la catequesis. Había tomado, en su vida apostólica, muy «a pechos» la faena. Y, por añadidura, compuso un *Catecismo*.

Las dos dimensiones de su ejemplar apostolado — la de tomarse a pechos la humilde labor de catequizar a los niños y a la gente ruda, la de escribir y publicar un *Catecismo* popular — merecen una glosa ilustrativa. Documentada.

V. Las catequesis del Maestro Ávila

El joven sacerdote Juan de Ávila aparece, en un primer plano histórico, lanzado a la aventura de catequista del Nuevo Mundo. La aventura se frustró en agraz [38]. Sería sugestivo tema, relativamente al margen de nuestro intento, un sondeo de las catequesis en Indias [39]. Nos resulta conmovedor — y ejemplar — ver a fray Luis de Granada, añascando el fracaso de su vocación de evangelizador de América, redactando en su dorada ancianidad, a orillas del Atlántico, una metodología catequética para obreros más noveles [40].

[36] Ib., p. 115.

[37] Cf. H. Jedin, *Juan de Avila als Kirchenreformer:* «Zeitschrift für Aszese und Mystik» 11 (1936) 132.

[38] Cf. L. de Granada, *Obras*, XIV, p. 291; L. Sala Balust, o. c., pp. 62-63.

[39] Una primera exploración, interesantísima, ha realizado E. Pérez Bravo en su tesis doctoral: *Influencia de las primeras Doctrinas Cristianas en el Nuevo Mundo*, elaborada bajo mi dirección en la Universidad de Santo Tomás, de Roma; ha publicado sólo una parte (Pallantiae, 1963).

[40] Cf. L. de Granada, *Breve tratado en que se declara de la manera que se*

Cuando fray Luis escribe esa metodología, la imagen de Ávila está presente, iluminada en el recuerdo. Tan presente, que es entonces cuando su pluma la evoca en una magistral semblanza. Los rasgos esenciales se distinguen a golpe de vista: Ávila, al cambiar, por los motivos que fuese — «raza» o Providencia —, el rumbo de su nave apostólica a un imprevisto campo de actividad, no disimula su vocación de gran catequista. A la sombra de Fernando de Contreras, primero [41]. Después, en Écija, donde le conducen la buena estrella y los consejos amigos de Valtanás [42], que anda también por esos días enamorado de la evangelización [43].

Del fervor con que Ávila se dedica a catequizar a los niños en Écija tenemos un testimonio excepcional: el testimonio propio. Su belleza se redobla, porque se lo arrancan en circunstancias tristes: lo han acusado a la Inquisición. El joven sacerdote se defiende; y en la defensa, este dato personal, conservado en un extracto del proceso: responde que siente una gran pasión por la catequesis de los niños y de la gente del pueblo, y por eso ha trabajado, en los lugares de sus correrías apostólicas, como ha podido en este campo. A veces, ya anocheciendo, hora en que es más fácil reunir a los pequeñuelos, ocupados durante el día en faenas escolares o laborales; con los niños venían sus padres y el catequista aprovechaba la pintiparada ocasión para quetequizarlos también [44].

En realidad, la catequesis es para Ávila pasión y poesía. Celo. Toda su vida está salpicada, espoleada por ese afán. Fray Luis, el entrañable discípulo, recoge muchos pormenores en la semblanza del maestro [45]. Y, si alguna prueba fuese menester, ahí está una constelación de colegios, garantía de cómo el «parecer» que hemos

podrá proponer la Doctrina de nuestra sancta fe y religión cristiana a los nuevos fieles, (Salamanca, en casa de Cornelio Bonardo, 1588): *Obras,* IX, pp. 27-474.

[41] Cf. L. de Granada, XIV, p. 292.

[42] Así lo declara el P. Juan Vicuña: *Proc.*, Baeza, f. 1438 r.

[43] Cf. A. Huerga, *La obra literaria de Fr. Domingo de Valtanás:* «Corrientes espirituales en la España del siglo xvi» (Barcelona, J. Flors, 1963), pp. 247-281. Véase infra, nota 111, referencia a sus *Catecismos.*

[44] «Rispose che n'luoghi dove ha dimorato ha molto travagliato di giorno e di notte nel dicchiarare la parola di Dio...; poichè, avendo un gran desiderio d'insegnare a' fanciulli la dottrina cristiana, i quali per essere di giorno occupati o ne' loro lavori o nelle scuole, venivano a ritrovarlo al calare del sole, e gliela spiegava...; e venendo asieme con essi i loro padri..., dava ancora ad essi qualche buono insegnamento»: C. M. Abad, *El proceso de la Inquisición contra el Beato Juan de Avila:* «Miscelánea Comillas» 6 (1946), 158.

[45] Cf. L. de Granada, *Obras,* XIV, pp. 292, 294, 296, etc.

analizado no era letra muerta, opción ideal, sino carne viva, amasada y organizada por un apóstol de cuerpo entero [46]. En todo caso, es lógico que Ávila trasvasase en los *Memoriales para el Concilio* el mejor vino decantado en sus fatigas, en sus meditaciones y en sus experiencias pastorales.

Hoy no se puede decir lo que no mucho ha escribió Bataillon: «La actividad de un Juan de Ávila se nos escapa casi por completo» [47]. En buena parte está redescubierta [48]. Y, en el aspecto de la catequesis, cada día es más patente, más ejemplar y, en cierto modo, más asimilable.

Si, por ejemplo, supuesta su vocación catequética, servida tan a pechos y con tanta eficacia, nos preguntamos cómo da sus lecciones, él mismo nos responde [49]; y en pos de él, la «escuela de catequistas» que forjó [50]; y, si no nos basta, los testigos que deponen en el proceso de beatificación — ¡éste fue más glorioso que el inquisitorial! — nos ofrecerán datos interesantes [51], lo mismo que los historiadores de la época. Valga por todos el de Bilches, tardío ya, pero reflejo de cómo perviven los métodos — y los textos — de las catequesis avilistas:

«Señaló a los niños el padre Maestro Ávila tres horas de lección por la mañana, la última para que cantasen la doctrina; lo mismo por la tarde; y los domingos, por las calles. Dio orden que fuesen en procesión delante del clero los tres días de Letanías y el del Corpus, que hiciesen sus estaciones en tiempo de necesidad a las iglesias que les fuesen señaladas [...]. El modo en estas procesiones, que es hoy, en esta forma: van en dos coros, siguiendo su pendón, que suele llevar algún maestro; los demás les van siguiendo. Cantan comúnmente las letanías de la Iglesia, pero el día del Corpus el *Pange lingua* y *Sacris solemnis* en castellano, que para este fin les tradujo el venerable Maestro, el cual quiso que este día

[46] Cf. A. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *El Padre Avila, sacerdote de cuerpo entero:* «Semana nacional avilista» (Madrid, 1952), pp. 137-150.

[47] M. BATAILLON, o. c., II, p. 137.

[48] ID, *Jean d'Avila retrouvé:* «Bulletin hispanique» 57 (1955) 5-44.

[49] Cf. supra, nota 44; más abajo hablaremos de su «instrucción para catequistas», índice de lo que él «practicaba».

[50] Cf. L. SALA BALUST, *La escuela sacerdotal del Beato Maestro Padre Avila:* «Semana nacional...», ed. cit., pp. 183-197.

[51] *Autos y trasumpto de los procesos... para la causa de beatificación y canonización del V. P. Maestro Juan de Avila* (Città del Vaticano: ASV., Processus 3173).

mudasen traje: doce en hábito y de apóstoles, los demás de ángeles —y ellos lo paracen en su semblante y compostura—, cuatro llevan un Niño Jesús, ricamente aderezado, en unas andas. Gusto de referir estas cosas por ser obras del santo Maestro Ávila, y por la misma causa pusiera aquí las traslaciones y oraciones, si no las hubiera reservado para tratado diferente. Compuso también una exhortación dirigida a los padres y señores de los niños acerca de la obligación que tienen de enseñarles la doctrina o enviarlos a las escuelas, donde la aprendan. Y para mayor inteligencia de los diez mandamientos, hizo una glosa tan ajustada a la materia, que es lástima no se practique en todas partes» [52].

No sabemos, ni nos importa mucho, si Bilches cumplió la promesa del «tratado diferente» en el que recogería las «traslaciones y oraciones» compuestas por el Beato para la catequesis. Las conocemos por otros caminos. Incluso es verosímil que en el relato, que describe la vida de las «escuelas» de Baeza, se han filtrado elementos de origen posterior a Ávila [53]; mas la quintaesencia es netamente verídica: la descripción nos mete de lleno en el ambiente de las catequesis del Apóstol de Andalucía, nos hace respirar su aire, nos permite adivinar su estilo; además, los «discípulos» eran continuadores de los métodos en que se amamantaron en la escuela del «maestro»: un Diego de Guzmán, un Gaspar Loarte, un Diego Pérez de Valdivia o un Francisco Hernández «el Indigno», por citar algunos nombres, tenían a gala la fidelidad a la horma catequística de Juan de Ávila.

El documento inapelable sobre las catequesis avilistas de tipo popular es, con todo, el *Catecismo* que publicó.

[52] F. DE BILCHES, *Santos y Santuarios del obispado de Jaén* (Madrid, 1653), página 173.

[53] Tanto F. de Bilches como B. Jiménez Patón (*Historia de la antigua y continuada nobleza de Jaén y de algunos varones famosos hijos de ella*, Jaén, 1628) y F. de Cozar y Martínez (*Noticias y documentos para la historia de Baeza*, Jaén, 1884) han descrito la vida de las «escuelas» de Baeza, inspiradas por Avila pero regidas ya, en la época en que escriben, por *Estatutos* remozados: no consta de cierto que Avila dictase unos *Estatutos* (cf. el procesillo «super perquisitione scriptorum B. Joannis de Avila»: Roma, Archivium Congr. SS. Rituum, Ms. 239); los concertados en 1571 por Bernardino Carleval y Pedro Fernández de Córdoba se desconocen; en cambio, existen varios ejemplares impresos de los *Estatutos* reformados en 1609. Cf. María E. ALVAREZ, *La Universidad de Baeza y su tiempo (1538-1824)* (Jaén, Gráficas Nova, 1958), pp. 293-294.

VI. Próspera y adversa fortuna de su «Catecismo»

Al escribir el prólogo para la segunda redacción del *Audi, filia* — la primera fue a parar al *Índice* de Valdés en 1559 —, Ávila se defiende; pero, en la justificación, la confesión, el dato fidedigno, como aconteció en el proceso inquisitorial de Sevilla. Ahora Ávila declara: «Porque yo no he puesto en orden cosa alguna para imprimir, sino una declaración de los diez mandamientos, que cantan los niños de la doctrina y este tratado de ahora» [64].

La declaración es suficientemente explícita: Ávila, que en su vida apostólica ha escrito mucho, sólo ha preparado para la imprenta un *Catecismo*.

No niega que el *Audi, filia* ha brotado de su pluma; insiste sólo en que no lo destinó a la estampa. Sabemos que lo había escrito en forma epistolar para dirección y aliento de Sancha Carrillo. Lo apreciaba como «un tesoro» [55]. Al morir, en temprana juventud, los amigos instaron al maestro Ávila a que lo revisase y lo diese a la imprenta [56]; el autor se mostró, no obstante los ruegos, muy reaccio, y poco a poco rehízo la escritura, ahora en plan de una posible impresión, que fue dilatando sin prisa; los discípulos se comunicaban copias del manuscrito, casi perdían las esperanzas de ver el «tesoro» corriendo por la calle en letras de molde y, desde luego, perdieron la paciencia y se lo entregaron a Luis Gutiérrez, librero de Alcalá, que lo estampó en la oficina de Juan Brocar el año 1556. ¿En mala o en buena hora? Al poco tiempo cayó, en compañía egregia, en la redada de «libros vedados» que promulgó el Inquisidor General, Don Fernando Valdés en 1559. El autor, casi sin reponerse aún de la sorpresa de ver su libro impreso, se llevó una más desagradable y no tuvo otra alternativa que ponerse a corregir y emendar su libro; lentamente; la edición corregida y

[64] J. de Avila, *Audi, filia* (2.ª redacción), prólogo: *Obras* (Madrid, Apostolado de la prensa, 1951), p. 10. Cf. B. Jereczek, *Sur deux prologues discutés (Audi, Filia 1556 et 1574)*: «Bulletin hispanique» 65 (1963), 5-19.

[55] L. de Granada, XIV, p. 304.

[56] «*Quod in oratione praecipi potest*, el padre Avila lo escribió muy bien en un librillo que agora se imprimirá»: *Carta de fray Luis Granada a fray Luis de la Cruz*, Escalaceli (Córdoba), fines de 1539, ed. A. Huerga, «Hispania» 10 (1950), 332.

emendada saldrá a luz póstuma (1574), por cuenta y riesgo ya de los discípulos, que aun manipularon algo el texto [57].

La forzada justificación de Ávila en el segundo prólogo ilumina, a mi modo de ver, el problema del *Contemptus mundi nuevamente romançado* (Sevilla, 1536), que se ha atribuido recientemente al Beato [58]. El argumento del silencio en circunstancia tan comprometida y sincera como la del segundo prólogo del *Audi, filia* es un fuerte indicio de que no fue Juan de Ávila el romanceador nuevo del *Contemptus mundi* y, por tanto, de las páginas con que lo presenta. La hipótesis no prejuzga la paternidad a favor de fray Luis de Granada, a quien se suele prohijar.

Queda, pues, en firme el testimonio de Ávila, hombre veraz: sólo es responsable como autor de una *Declaración de los diez mandamientos,* es decir, de un *Catecismo.* Es lo único que ha puesto en orden para la imprenta. Fuera de la edición subrepticia del primitivo *Audi, filia,* no se estampó en vida del Beato más que ese librillo suyo. ¡Qué poco, para un escritor de su talla! ¡Hados de las obras de grandes maestros! Las de san Juan de la Cruz tuvieron análogo sino.

Mas, ¿dónde y cuándo se tiró la edición del *Catecismo* de Ávila? Nos inclinaríamos por una respuesta a tenazón: en Baeza. Consta que allí, a la sombra de la universidad amamantada por Ávila, floreció el arte del libro; rarísimos ejemplares lo testifican [59]. El *Catecismo,* no. La historia de la tipografía de Beza está envuelta en misterio.

La declaración del autor nos basta y sobra para saber que «lo puso en orden» para que se imprimiese. Además, abundan los documentos que hablan de sus ediciones y del buen servicio que prestaban. Al fin, se ha descubierto un ejemplar, estampado no en Baeza, sino en Valencia, año de 1554. Un ejemplar que ha dormido siglos de espera en el anonimato; lo posee la Braidense de Milán [60].

[57] Cf. L. Sala Balust, *Vicisitudes del 'Audi, filia', del Mtro. Avila, y diferencias doctrinales de sus dos ediciones (1556-1574):* «Hispania sacra» 3 (1950) 65-127; ID, *Introducción* a; J. de Avila, *Avisos y reglas cristianas.* (Barcelona, Juan Flors, 1963), pp. 3-80.

[58] Cf. J. Tarré, *La traducción española de la «Imitación de Cristo»*: «Analecta sacra Tarraconensia» 15 (1942) 101-127.

[59] Cf. Pedro Sáinz Rodríguez, *Espiritualidad española* (Madrid, Rialp, 1961), página 157.

[60] [J. de Avila], *Doctrina christia/na que se canta: oydnos vos por a-/mor*

Con él en mano resulta fácil distinguir las principales trayectorias de su difusión. Que son tres: la castellana, la italiana y la catalana.

Intentaremos una descripción breve, al filo de los documentos.

La trayectoria del *Catecismo* en romance castellano cruza, en primer término, el área de sus colegios andaluces. Un testigo depone en el proceso de Baeza: compuso el P. Ávila «los mandamientos glosados, que hoy se practican y cantan» [61]. Pero no sólo ahí; la irradiación del *Catecismo* a otros sectores afines es natural; esto sucede de una manera especialísima en el ámbito de la Compañía, tan proyectada en los albores a la catequesis. En Montilla, por ejemplo. El P. Gil González escribirá el 23 marzo 1586 a Aquaviva: «cada colegio y cada maestro de escuela de niños tiene su *Catecismo* diferente, y algunos muy largos, y teólogos en los misterios de la Santísima Trinidad y Eucaristía. Dícenme que los compuso el P. Arias; que para hombres bien entendidos son difíciles y no sirven para escuelas de niños y de gente ruda. Podríase ordenar que se escogiese un *Catecismo* acomodado y que todos usasen de uno y no hubiese la variedad que ahora se ve. Tienen aquí el del P. Marcos Jorge y el de Castilla [¿Astete?] y otro del obispo de Granada y *el antiguo del Maestro Ávila*» [62]. Esto de la variedad de *Catecismos* constituye un arduo problema doctrinal y pedagógico; el Beato pedía, como hemos visto, un *Catecismo* único; y que le sobraba razón se deduce de otra carta del P. Gil González a Laínez: el *Catecismo*, se queja, «es diferente en cada colegio, no sólo en cuanto a la manera de enseñarle, pero en las mismas preguntas, añadiendo o quitando o mudando cada uno como bien le parece, y así cuando viene de un colegio a otro ha menester aprender de nuevo» [63]. Entre los muchos que se usaban, el del Apóstol de Andalucía se llevó la palma durante algún tiempo. Después, los de Astete y Ripalda se imponen. Aparte lo que éstos deben al de

de Dios. Hay añadido de nue/vo el Rosario de nuestra Señora: y / una instrucción muy necessa/ria ansi para los niños co/mo para los mayores./ Impressa con licencia. f. 24 v (colofón): «Imprimióse en Valencia junto al molino de la Rouella. Acabóse a xxiiii de Julio. Año M. D. liiii». *Ejemplar:* Biblioteca Nazionale Braidense (Milán), signatura: ZY. 1. 70.

[61] *Proc.*, Baeza, decl. de Pedro Díaz, f. 1288 v.

[62] A. ASTRAÍN, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. IV (Madrid, 1913), p. 76.

[63] Ib., p. 75.

Ávila, que es más de lo que cabía suponer, es curioso dato el que nos ofrece una epístola del P. Pedro Villalba, Provincial de Castilla, datada el 28 julio 1586; los padres de la Compañía prefieren el *Catecismo* de Ávila al de Ripalda: «están poco contentos con ella (= la *Doctrina* o *Catecismo* de Ripalda), y de ahí es que no la usen los que van a misiones. Y, cierto, ha sido causa de que haya habido menos aprovechamiento que hubiera. Que, como enseñan diversamente, lo que unos hacen otros deshacen y se confunde la memoria en variar el orden y las preguntas. La nota que ponen a la *Doctrina* del P. Ripalda es ser muy teológica, y que no tienen los niños tanta necesidad de teología, ni aun tampoco los grandes; item, que no tiene orden ni método para que con facilidad se pueda tener en la memoria, y que no tiene semejanza con la que comúnmente ha corrido por acá, que ha sido la muy usada y parece que bastaba usar, QUE ERA LA DEL MAESTRO ÁVILA» [64].

Poco a poco se cambian las tornas, y la próspera fortuna inicial del *Catecismo* de Ávila se irá apagando. Astete y Ripalda dominan el panorama de la catequesis española a partir del siglo XVII.

Pero, después de indicar algunos hitos de la trayectoria Andalucía-Castilla, volvamos atrás para ver cómo el *Catecismo* de Ávila penetra en Levante; sólo un dato, de valor extraordinario: la edición de Valencia, 1556. Todavía se puede añadir — y constatar — que fue Valencia en el siglo XVI la región donde quizá con más fervor se cultivó la literatura catequética, produciendo un precioso lote de *Catecismos* [65]. En sitial de honor, el de Ávila.

[64] Ib., p. 75.

[65] A título meramente informativo, he aquí unas muestras bibliográficas:

1) El de Avila, citado supra, nota 60.

2) TOMÁS REAL, *Doctrina confessional pera les persons órdens Sacres y en alguns llocs útil a tots los altres Confessants*, Valencia, Mey, 1556 (cf. PALAU, XV, 269).

3) E. AUGER, *Catecismo o Suma de la religión cristiana*. Traducción de Lorenzo Palmyreno. Corregida y enmendada por A. CORDESES, Valencia, Joan Mey, 1565.

4) *Doctrina Christiana en lengua arábiga y castellana: compuesta e impresa por mandado del Illmo. y Revdmo. Sr. D. Martín de Ayala*, Valencia, Mey, 1566 (cf. C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid, 1951, pp. 788-789; J. R. DE DIEGO, *La sentencia de Martín Pérez de Ayala sobre la relación entre la Escritura y la Tradición*, Granada, 1967);

5) *Cartilla y Brev / instructió de la Doctrina Christiana, ordenada per / manament del Illustríssim et Reurendíssim senyor / Don Francisco de Nauarra per la diuina gracia / Archebisbe que fonch de Valencia./ Impressa per manament del Illustríssim et Reuerendíssim / senyor Don Ioan de Ribera Patriarcha*

La *trayectoria* italiana cuenta con documentación más abundante. Nos limitaremos a breves indicaciones, espigándolas en los *Monumenta historica* de la Compañía, que nos brindan noticias suficientes para reconstruir el itinerario. Que fue el siguiente:

Por carta del P. Bartolomé Hernández a san Ignacio, fechada en Salamanca el 30 septiembre 1551, sabemos que los primitivos jesuitas que fundaron en Granada «a la ida fueron por la ciudad de Úbeda y Baeza, donde hay ciertos clérigos y estudiantes, discípulos del P. Ávila... En especial están allí dos, los más principales... Son personas que se ejercitan en enseñar a muchos niños la Doctrina y en otros ejercicios humildes» [66]. Quiénes eran esos dos discípulos «principales» de Ávila? Diego de Guzmán y Gaspar Loarte. Pues bien; los dos se hacen jesuitas y emprenden el camino de Roma. Entre tantos recuerdos del Maestro, llevan algunos «avisos» [67], lo llevan a él en el alma, llevan su *Catecismo*, por el que tantas jornadas han gastado en el oficio de catequizar a los pequeños. El *Catecismo* place a las altas jerarquías de la naciente milicia ignaciana; se traduce al italiano [68]; luego, se manda la traducción a Nápoles, para que se estampe allí [69]; el Vicario de la curia partenopea, que debe ser humanista, no da permiso, porque le disgustan

de An/tiochia, et Archebisbe de Valencia (Grabado con el escudo de Ribera). Estampada en Valencia, Any M.D.LXXI. Vénense a la porta dels Apòstols. (Reproducción en fác-símil de la portada: RAMÓN ROBRES LLUCH, *San Juan de Ribera, Patriarca de Antioquía, Arzobispo y Virrey de Valencia, 1532-1611* (Barcelona, J. Flors, 1960), entre pp. 346 y 347; en pp. 406 s., descripción documentada de varios *Catecismos*.

6) DIEGO DE LEDESMA, S. J., *Doctrina cristiana*, Valencia, hacia 1586 (Desconocida: cf. ASTRAÍN, o. c., IV, p. 75);

7) *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*. Impresso por orden del Patriarcha de Antiochia y Arçobispo de Valencia don Iuan de Ribera. En Valencia. En casa de Patricio Mey, junto a San Martín, MDCIX (cf. R. ROBRES, o. c., p. 407).

[66] MHSI., *Litterae Quadrimestres*, I, p. 443.

[67] Cf. L. SALA BALUST, Introducción a: J. DE ÁVILA, *Obras Completas*, ed. L. SALA, t. I (Madrid, BAC,) pp. 190-193.

[68] *Carta a Jerónimo Vignes*, 15 set. 155: «Si è riputato buono per li putti questo libretto, et per ciò l'ha tradotto uno scolaro nostro in italiano»: MHSI., *Mon. Ign.*, series 1.ª, IX, p. 624.

[69] *Carta a Cristóbal de Mendoza*, 15 set. 155: «Qui si manda una *Dottrina christiana*, quale vorriamo si stampasse in Napoli, et è quella di Maestro Avila fatta in versi, italiana, per li putti, acciò meglio la imparino. V. R. procuri insieme con Maestro Hierónimo che si stampi, et si vorranno a nostre spese, o veramente ni pliglieremo 200 o 300 pagandole, et di là pigliaranno le altre»: Ib., 623.

los versos ramplones [70]; el contratiempo inesperado no intimida la intención y, aprovechando que pasa por Nápoles el P. Jerónimo Doménech camino de Sicilia, se le ordena que recoja el *Catecismo* y lo lleve y lo estampe [71]. Y así se hizo, en Mesina, año de 1556 [72]. Sin nombre de autor [73]. De todas formas, podemos imaginar el gozo del P. Diego de Guzmán — «hijo, según la carne, del conde de Bailén, y, según el espíritu, del Padre Ávila» [74] — cuando acarició entre las manos aquel librico. ¿Necesitaba él «nombre de autor» para saber quién era?

VII. Versión del «Catecismo» al catalán

La trayectoria catalana del *Catecismo* es la más desconocida y, por eso, la más incitante. Intentaremos seguirla lo más de cerca posible.

De antiguo se conoce cómo uno de los más entrañables discípulos de Ávila, el doctor Diego Pérez de Valdivia, sentó cátedra de saber y de virtud en Barcelona [75]. Mucho antes había llegado el *Catecismo* del Apóstol de Almodóvar. ¿Por qué caminos? He ahí la pregunta que deseamos aclarar. La cercanía geográfica de Valencia, donde vio la luz la edición de 1554, es una pista luminosa: es muy verosímil que llegaran a Cataluña ejemplares del *Catecismo*. La hipótesis adquiere mayor validez si prestamos atención a la proximidad cultural de las dos ciudades mediterráneas. Y, en fin, los datos de archivo corroboran la opción hipotética. Resulta, en efecto, que existen algunas licencias reales para imprimir, por

[70] «Della *Dottrina christiana* ci hanno scripto de Napoli che il Vicario non detti licentia de stamparla, perchè le rime le parsero un pò goffe..., e cosí il M. G. Domenech la pigliò per farla stampare in Sicilia: ib., X, 468.

[71] «...il M. G. Domenech la pigliò per farla stampare in Sicilia»: ib. «La *Dottrina christiana* si fa stampar...» MHSI., *Epistolae mixtae*, V, 133.

[72] El 1 febrero 1556 se da noticia de que ya está impresa: «Ci scrive Maestro Gerónimo Domènech che ha fatto stampare quella che portò in versi italiani, et dice che riesse bene per li putti»: *Mon. ign.*, series 1.ª, X, 597-598. «Qui mando la *Dottrina christiana* stampata in Sicilia»: ib. X, 658. No se conoce ejemplar; ver fragmentos en: *Obras*, ed. cit., I, 1084-1085.

[73] «...et non accadera mettere nome de autore»: *ib.*, IX, 624. Quizá de aquí tomó pie Nicolás Antonio para atribuirla a Doménech, que figura con este solo título en: BHN, II, p. 439.

[74] L. de Granada, *Obras*, ed. cit., XIV, p. 308.

[75] Cf. J. Madurell, *Diego Pérez de Valdivia en Barcelona* «Analecta sacra Tarraconensia» 30 (1957) 343-371.

esos años, libros piadosos en catalán. J. M. Madurell, que ha desempolvado tantos documentos en el Archivo de la Corona de Aragón, dio cuenta, no mucho ha, de una datada en 1563, por la que se autoriza a Claudio Bornat para estampar y vender dos libros: *Doctrina christiana* y *Colloqui y pràcticas entre dos germans de la Doctrina christiana* [76]. El primero hay que identificarlo con la *Doctrina christiana utilíssima a tots los feels,* de fray Pedro Mártir Coma, obispo de Elna; se había editado ya en 1561, y, además de la reimpresión de 1563 [77], se volvió a editar en 1595 y 1600, siempre en Barcelona; Coma es autor que sobresale en literatura pastoral, y de su *Llibret intitulat Directorium curatorum* se conocen varias ediciones catalanas del siglo XVI (Barcelona, Bornat, 1568; 1572; Perpinyà, Sampsó Arbús, 1584). Del segundo — *Colloqui* —, ni rastro [78].

No importa. Porque en la faena de dar caza a viejos Catecismos sucede lo que el duque de Alba decía, con motivo muy dispar, a Felipe II: casi siempre se queda uno con «las plumas en las manos». En nuestro caso, otra licencia real, otorgada el 16 de enero de 1566 por Don Diego Hurtado de Mendoza y de la Cerda a Claudio Bornat nos compensa de otros fracasos biobibliófilos: el lugarteniente del Rey autoriza a Claudio Bornat, «stamper» y «mercader de llibres» para que pueda editar el *Catecismo* de Juan de Ávila. Deducimos este dato importante de la relación del mismo Bornat, resumida por el documento en los términos siguientes: el famoso librero expone en la demanda que «ab molts gastos y treballes habeu fet traduir de llengua castellana en llengua cathalana per maior fecilitat (*sic*) dels infants un llibert intitulat *Doctrina christiana* ordenada per lo doctor Ávila, lo qual és de molt gran profit y útil a la república christiana» [79].

El dato es una espuela: ¿no se trata, efectivamente, del *Catecismo* de Juan de Ávila, «doctor», traducido al catalán? Pero la

[76] ID, *Llicències reials per l'edició de llibres piadosos catalans (1563-1704):* ib. 28 (1955) 379, que cita: ACA (= Archivo Corona Aragón), reg. 4695, f. 37, Barcelona, 4 nov. 1563.

[77] Cf. A. BLÁNQUEZ, *El libro en Barcelona. Notas previas para un catálogo,* Ms. (Barcelona, Biblioteca Provincial Universitaria), p. 62, n. 324.

[78] «En quant al segon llibre, les referències bibliogràfiques no ens en proporcionen notícies, però suposem que tal vegada es tractaria d'uns senzills diálegs catequístics»: J. MADURELL, art. cit., p. 379.

[79] ACA., reg. 4691, f. 327 v.

pieza se nos escapa, al no conocer ejemplar alguno de ese año de gracia 1566. Madurell, que no se ha detenido en el precioso detalle del «doctor Ávila», cita otra licencia, ahora de 1575, por la que Bornat — ¡siempre él! — obtiene permiso real para la edición de una *Doctrina Christiana breu,* «ara novament feta en vulgar cathalà per manament del bisbe de Barcelona, Martin Martínez del Villar» [80]. Tampoco, ¡oh desventura!, existen ejemplares conocidos de esta edición.

Volviendo los pasos sobre la cronología recorrida, tropezamos con una grata, inesperada sorpresa. Estamos ahora de nuevo en el año 1568. No hay por medio ninguna licencia real. Hay algo más positivo: un *Catecismo* impreso por Claudio Bornat, especialista en el ramo de la catequética. Se trata de un rarísimo ejemplar, escondido a la sombra de un libro de mayor tomo y lomo: un *Ordinari per als Curats.* El promotor de la empresa fue Guillermo de Tocco, obispo de Vich, quien, en la carta-prólogo, fechada el 28 junio 1568, confiesa su deseo de «exercitar el oficio de buen pastor» y advierte que «el ordinario antiguo de nuestra iglesia es muy breve y va casi todo en latín; éste que ahora se publica «va todo escrito en lengua catalana» (la carta-prólogo, en castellano y en catalán) y contiene «con honesta brevedad todo lo que necesariamente ha de saber cualquier Rector para ministrar los Sacramentos y enseñar sus ovejas, conforme a la doctrina del Sacro Concilio Tridentino». El ejecutor o compilador del Manual fue Jerónimo Juttlar de Celsona, quien añadió, por mandato del señor obispo Tocco, una «Breve Doctrina a modo de diálogo», pues el Concilio de Trento, según explica Juttlar al «pío lector», ordenó la explicación de la doctrina cristiana en lengua romance. A la postre, el colector añade también una «Breu instructió per alts Rectors o Curats, qui han de exercir la art de notaria en ses parròquies» [81].

[80] ACA., reg. 4699, f. 258 v.

[81] 1) *Ordinari / o Manual peralts Curats, qui/ab diligència voldrán entendre tot lo ne/cessari dels Sagraments, y la ammi/straciò de aquells: lo qual manà / imprimir lo Reuerendís/simo Senyor* (grabado con el escudo episcopal) Don *F. Benet de Tocco, Bisbe de Vic.* En Barcelona, / en casa de Claudes Bornat, / 1568. 258 hojas.

2) *Doctrina Chri/stiana, la qual manda imprimir lo / Reuerendíssimo Senyor Fra Benet de Tocco / Bisbe de Vich, para que los curats de / son Bisbat los dies de festa amo/stren en la Missa a tot lo po/ble, y aprés de mig dia / als minyons. / Ordenada per lo Reverent Mestre Hieronym / Jutglar, entre los theòloghs minim.* En Barcelona, per Claudes Bornat, / Any 1568. 44 hojas. En

Nos interesa, sobre todo, el *Catecismo*. Porque, comparándolo con el de Ávila, advertimos inmediatamente que Juttlar lo ha tenido no sólo en las manos, sino que ha copiado a puñados. El hecho es de pura evidencia. Transcribimos en apéndice algunas muestras. ¿Copió de la presunta edición de 1566? ¿Tradujo directamente de una edición castellana? Imposible responder con precisión cabal. Opinaría, con todo, que usa la edición catalana. Y aun debemos añadir que el teólogo vicense no se limita a copiar a secas, sino que procura hacer una adaptación. También esto es patente a lo largo de la obrita, si bien la «inspiración» en el *Catecismo* de Ávila alcanza a veces — como en los ejemplos que transcribimos en el apéndice — el ritmo de simple traducción o copia.

Y dicho esto, nuestra calurosa simpatía retorna al principal actor, a la figura del obispo Tocco. ¿Quién fue el ilustre personaje, de apellido que evoca el de Guillermo, el fiel amigo y secretario de santo Tomás? [82].

El nombre de Benito de Tocco está vinculado a la historia de Montserrat y no menos a la historia de la Iglesia catalana. Napolitano, descendiente de los reyes de Albania, peregrino a Montserrat, se prendó de la Moreneta, ingresó en su monasterio, lo hicieron abad en 1556, lo reeligieron en 1562 [83], y en 1564 Felipe II lo presentó a Pío IV para obispo de Vich [84]; en 1572 lo trasladaron a la sede de Gerona [85]; y en 1583, a la de Lérida [86], donde falleció el 31 enero 1585.

En su pontificado vicense recibió encargos de confianza, como la visita a Montserrat, donde se habían encrespando «impetuosísimamente» corrientes de discordia [87]. Lo que más nos interesa es, sin embargo, su celo pastoral, proyección de su buen temple de

la 44 r: «Foch acabada de imprimir la present obra (a honra y glòria de Déu) a 28 de Juny vigília de Sant Pere, Patrò de nostra Cathedral, en lo any de la Nativitat del Señor 1568. En Barcelona, en casa de Claudio Bornat». *Ejemplares:* Biblioteca Central de Barcelona, signatura: 10-III-36; otro, incompleto, en la misma biblioteca, signatura: Res. 205-8.º.

[82] Sobre Guillermo de Tocco, véase: *Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae*, a cura di A. Ferrua, (Alba, edizioni domenicane, 1968), pp. 27-28.

[83] Cf. Anselmo M. Albareda, *Historia de Montserrat* (Montserrat, [2]1956), páginas 196-197 y 208.

[84] Cf. C. Eubel, III, p. 332.

[85] Cf. ib., III, p. 202.

[86] Cf. ib., III, p. 212.

[87] Cf. Anselmo M. Albareda, o. c., p. 196.

espíritu. Alguna vez lo vemos en el monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles, de Barcelona, donde tiene dos sobrinas dominicas: Lucrecia e Isabel; en Vich puso de manifiesto su amor a la Orden de Predicadores con motivo de la fundación del convento de dominicos [88]. ¿Será descabellada hipótesis imaginar que en uno de sus frecuentes viajes a Barcelona, por asuntos anejos a su cargo o por motivos de familia, llevó el manuscrito del *Manual* y del *Catecismo* y concertó con Claudes Bornat la edición? ¿Será demasía sugerir que puso en manos de los clérigos de Gerona y Lérida, diócesis que regirá posteriormente, el libro que hizo estampar siendo obispo de Vich?

De lo que no cabe duda es del magisterio de Ávila más allá del ámbito de sus correrías apostólicas personales. Su *Catecismo* extendió su voz a tierras que no anduvieron sus pies peregrinos. En la historia de la catequesis hispana, su nombre encabezará siempre el elenco de las figuras egregias. Las noticias documentadas que hemos ido agavillando o esparciendo — tanto monta — demuestran que no sólo en Andalucía, sino también en Castilla, en Italia y en Cataluña los niños cantaban la *Doctrina* que Ávila «puso en orden».

El hallazgo del librico en catalán compensa en parte y colma la laguna, el vacío, el deseo imposible de satisfacer la curiosidad de si se cumplió o no la *Constitución* del Concilio de Tortosa. En estricta justicia, al Maestro Juan de Ávila le corresponde una página de oro en el historial de la catequesis catalana. Historial que apenas, según creo, ha sido esbozado [89].

VIII. Juicio de valor

Me place rematar mi modesta faena — un estudio sin otras pretensiones que la conmemoración glosada de un *Catecismo* — con un juicio de valor sobre la *Doctrina* «puesta en orden» por el Apóstol de Andalucía. Para ello me parece imprescindible «situarla» en un punto histórico hacia el que converjan algunas preguntas. Las

[88] Cf. A. Collel, *El convento de Santo Domingo de Vich* «Analecta sacra Tarraconensia» 31 (1958) 147 y 154.

[89] Entre los materiales acumulados para el «corpus de manuscritos catalans» aparecen varias *Doctrinas*: Cf. P. Bohigas, *Petita contribuciò a l'inventari d'obres catalanes de pietat popular anteriors al segle XIX*: «Analecta sacra Tarraconensia», 28 (1955) 362, n. 46-47, y p. 366, n. 106-109.

principales son: ¿Qué método sigue Ávila en sus catequesis? ¿Qué contenido teológico vierte en su *Catecismo*?

A doble pregunta, doble respuesta, valiéndonos, cuando lo juzguemos oportuno, de leves comparaciones con otros *Catecismos* de la misma poca.

A) El *Catecismo* de Ávila se escorza metodológicamente por tres rasgos característicos: el verso, el diálogo, la estructura.

1. *El verso:* El trato con los niños — ya conoce el lector cuánta pasión sacerdotal ponía el «padre» Ávila en la catequesis de los pequeños — le hizo palpar pronto la eficacia de la prosa rimada. A los niños, y aun a los mayores — opina —, la letra les entra mejor con música que con sangre [90].

El método de la *Doctrina* rimada y cantada no constituía, por otra parte, ninguna novedad. Música y versos y diálogo empleó fray Andrés Ermitaño, que compuso un *Diálogo de doctrina cristiana* (Alcalá, 1546), en el que abundan esos primores. Lo dedica a Doña Isabel de Velasco y de Guzmán, duquesa de Maqueda; en el prólogo-dedicatoria escribe: «La cosa más necesaria y provechosa, Ilustrísima Señora, que hallo es vezar a los cristianos en su niñez lo que prometen por ellos sus padrinos cuando los baptizan; que siendo de edad han de saber y hacer. Porque lo que les en-

[90] «La doctrina que va resumida en coplas y los quince misterios para rezar el Rosario es para hombres rudos o de mala memoria, que saben las cuatro oraciones que desde niños aprendieron y no pueden aprender más y, si algo aprenden, con trabajo y luego lo olvidan por no recitarlo como las oraciones que cada día dicen, especialmente para hombres del campo, como son pastores, gañanes, caminantes, trajineros, carreteros y trabajadores, etc., a los cuales primero se les ha de dar a entender, y después enseñarles cosa que canten, que es lo que a ellos más aplaee para pasar sus trabajos, y así cada día lo cantarán y quitarán cantares malos y sabrán lo que son obligados; — y de esto hay experiencia. También se puede enseñar a los niños, especialmente sacramentos, mandamientos de la Iglesia, obras de misericordia, pecado mortal y venial, y pecados, y virtudes contra ellos, y todo lo demás; porque saber todo esto y lo que se presupone que han de saber antes de esto, parésceles tan largo y trabajoso y dificultoso, que muy pocos llegan a saberlo todo, aunque estén años en aprendello y, en dexándolo, fácilmente se les olvida; lo que no hace esto breve, por decirlo todo y cantallo. Pero siempre se les ha de decir primero muy por extenso y declarado, para que lo entiendan y sepan dar cuenta de cada cosa qué es y para qué. También es gran remedio darles algún cebo con algunas cosas que canten del Santísimo Sacramento... para que quiten malos cantares...; pero todo esto no por principal ni en todos los pueblos, salvo do será provechoso y se espera quitar otros malos cantares»: *Doctrina...*, f. 24 r-v.

señan en tierna edad, les queda impreso toda la vida. Y porque yo, como testigo de vista, haya visto tanta falta, así en chicos como en grandes, de saber lo que pertenece a buen cristiano, aunque, gloria a Dios, en este arzobispado de Toledo y en el de Granada y en el de Santiago, por causa de los buenos prelados que han gobernado y gobiernan, y en otras partes que yo he visto, hay gran diligencia» en esto, todavía la ignorancia impera y «es mucho de doler el gran descuido que hay en guiar por buen camino a los nuevos caminantes a causa de los curas y pastores que, apascentándose a sí mesmos de lo mejor de las ovejas, dexan el ganado perescer». Para remediarlo escribe el *Diálogo de Doctrina cristiana* entre un ermitaño y un niño que se encontraron por un camino; el diálogo vale «así para grandes como para chicos». Consta, en total, de 31 capítulos, en los que se explana con pluma generosa el contenido de la profesión del cristiano; en el primero («del principio de este nombre cristiano, y de la señal de la cruz»), pregunta el ermitaño: «¿Sois cristiano?» Y responde el niño: «Sí, por la gracia de Jesucristo». Nuevamente el ermitaño: «¿Qué quiere decir cristiano?» Y el niño: «Imitador de Jesucristo». Dialogan luego de la señal de la cruz, y el ermitaño pregunta: «¿No te sabes santiguar de otra manera, que como lo dices en latín, y así pienso que debes de saber las oraciones que sabes?» A lo que replica mansamente el niño: «Muchas cosas me han enseñado mi padre y mi maestro, y algunas entiendo y otra no, y las que no entiendo deben ser en latín». El ermitaño demanda ahora: «¿Sabes leer? Y el niño contesta: «Ya comienzo a juntar las partes». Entonces el ermitaño le propone un tentador trato: «Pues si tú me dices todo lo que sabes, darte he yo un librico que tengo aquí, que se llama *Doctrina de niños,* repartido en tres partes, para leer y escribir por arte y toda la doctrina cristiana sumada en coplas con su canto y muchas oraciones, todo en romance». El niño acepta: «Pregúnteme vuestra reverencia y yo diré lo que supiere, y lo que no supiere o no entendiere, vuestra reverencia me lo declarará». El ermitaño, satisfecho: «¡Qué me place!» El diálogo prosigue también su camino; al fin, después de tocar con ágil conversación los temas vitales de un buen *Catecismo,* la primera parte del *librico:* una *Doctrina* en verso, rematada en una página con la partitura musical, y una letrilla que es idéntica, en la parte subrayada, a la que pone Ávila:

Siempre tengas en memoria
los mandamientos guardar,
que sin ellos a la gloria
no se puede caminar.
Creer en Dios que es Trino y Uno
Padre, Hijo con su Amor,

Criar nada puede alguno
Pues Él sólo es Criador,
Universal Salvador,
Glorificador también,
De Él nos viene todo bien
Por un singular amor.

La rarísima pieza musical — prototipo para el resto de la *Doctrina* — plantea un arduo problema con relación al resumen versificado que contiene el *Catecismo* de Juan de Ávila: los textos son muy similares. ¿Eran patrimonio común de la catequesis de aquella época? Imposible, de momento, la solución. La segunda parte falta en el ejemplar que usamos; y viene, en cambio, la tercera, que es una gramática para aprender a leer y escribir «por arte». Sigue una «suma de la Sagrada Escritura» en verso [91].

Sin duda, el curioso *Diálogo* ofrece inconfundibles semejanzas con el texto de la *Doctrina* de Juan de Ávila, sobre todo en la primera parte del *librico;* no pudiendo abordar ahora la comparación en su complejidad, reanudamos el hilo del discurso indicando nuevamente que el método de la rima y la música en la catequesis no fue invento del Apóstol de Andalucía. Si fray Andrés Ermitaño — supongo que es un seudónimo — nos brinda una página histórica de música catequética, la rima la había empleado más de un siglo antes Pedro de Veragua en su *Espejo de doctrina,* que es, ni más ni menos, un Catecismo en verso. Un poema. Aquel pozo de erudi-

[91] ANDRÉS HERMITAÑO, *Diálogo de doctrina christiana,* sig. a-h de 8 hojas. En h. 8 v.: «Imprimióse en Alcalá de Henares, en casa de Joan de Brocar, a xxviii de agosto 1546».

Sigue: *Jesús. Primera parte de / tres del librico que dió el Hermi/taño al niño, llamado Doctrina de / niños, Compuesta por fray Andrés Hermitaño. En la qual hay un ordi/nario de lo que tienen de hacer y re/zar los niños assí en casa co/mo fuera para cada dia: / porque vayan enseña/dos en buenas costumbres y / christiandad.* Con priuilegio Imperial. Sigue: *Tercera Parte..., en el cual se contiene el a. b. c. y ba. be. y ciertos avisos para leer y escrevir por arte.* Sigue: *Suma de la Sagrada Escriptura. Ejemplar:* Biblioteca Universitaria de Barcelona, signatura: B. 16/5/38/2624.

ción, que se llamó Menéndez Pelayo, lo tuvo en cuenta al redactar su Antología de los poetas líricos castellanos. Pero, impulsada su pluma por criterios poéticos, lo juzgó un tanto despectivamente, equivocándose por partida doble: *primero,* al opinar que es el más antiguo *Catecismo* español; *segundo,* al examinarlo desde el ángulo de la poesía, que no es el más propio para valorar un *Catecismo.* El poema de Pedro de Veragüe — sentencia Don Marcelino — «no tiene otro interés que ser el más antiguo de los *Catecismos* españoles que hemos visto, ni en prosa ni en verso» [92]. Lo importante — objetaríamos — en un *Catecismo,* no es su intensidad lírica, sino su pegajosidad pedagógica y, en todo caso, su mensaje doctrinal. Don Marcelino reconoce, al fin, que «el metro en que el poema [de Veragüe] estaba compuesto hubo de contribuir mucho a su popularidad y a que fácilmente se grabase en la memoria y se repitiese con cierta canturia o melopeya» [93]. El famoso *Cancionero General de la Doctrina cristiana* (Alcalá, 1586), de Juan López de Úbeda, es mucho más rico en poéticos valores, pero es evidente que, quizá por su filigrana lírica, tuvo poquísima difusión [94]. Más vecino de Ávila, en tiempo y método, es un folleto titulado *Cartilla para mostrar a leer a los moços con la doctrina christiana que se canta: Amados hermanos;* es muy breve, pues no pasa de ocho folios [95]. «Cartilla para mostrar a leer», «doctrina cristiana que se

[92] Del poema de Pedro de Veragüe existe una edición del siglo xvi, descrita en: J. B. Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos,* tomo IV (Madrid, 1889), ed. Zarco del Valle-Sancho Rayón, Suplemento, página 1442: «*Aquí comiença / este tratado llama/do Espejo de dotri/na compuesto por / pedro de veragüe. Nueuamente impre/so.* En-4.°, 8 hojas s. l. ni a. (probablemente: Sevilla, hacia 1520), a dos columnas, bellos caracteres góticos. Ver también: Palau, VII, p. 150, que cita un ejemplar, que posee el Museo Británico.

[93] Cf. M. Menéndez Pelayo, *Antología de los poetas líricos castellanos,* tomo I (Santander 1944), pp. 336-337; cf. A. Etchegaray, o. c., pp., 213-214. Más antigua es, por lo menos, la *Summa totius disciplinae christianae,* promulgada por el Sínodo de Toledo, que se celebró el año 1323. Consta de una introducción (n. 3), artículos de la fe (nn. 4-5), sacramentos (n. 6), mandamientos (n. 7), virtudes en general (n. 8), «virtutes theologicae sive divinae» (n. 9), y «vitia seu crimina capitalia» (n. 10): Cf. Saenz de Aguirre, III, 570-571. Aunque quizá haya que decir, en descargo de Don Marcelino, que está en latín, no en castellano.

[94] Cf. Juan López de Ubeda, *Cancionero General de la Doctrina Cristiana,* 2 vol. (Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1962 y 1964). Edición e Introducción (tomo I, pp. 9-19), de A. Rodríguez-Moñino. En la Biblioteca Central de Barcelona está catalogada la reedición entre los raros; signatura: Res. 364-365-4.°.

[95] *Ejemplar:* Staats-Bibliothek (Munich), signatura: 4.°, p. O. Hisp. 32, en-

canta»: el *Catecismo* de Ávila está en verso precisamente para que se cante; la rima es pedestre, y tenía razón el Vicario de Nápoles cuando la juzgó flaca; lo que Ávila busca, siguiendo una tradición catequística que él refrescó, es que el contenido de los versos se pegue cantando. Además, las catequesis eran «escuelas» en que se enseñaba a leer y a escribir; «escuelas primarias», infantiles — Ávila propone y debió practicar las «escuelas nocturnas» para analfabetos de mayor edad, también con catequesis [96] — que juntaban la enseñanza de las primeras letras y la enseñanza de la doctrina y de la vida cristianas [97]. Las dos cosas no iban necesariamente ligadas; sin embargo, la ventaja y hasta el estímulo son obvios. El *Catecismo* del Apóstol de Andalucía se abre por la «cartilla», es decir, por el «abecedario» y el «silabario» (en sentido gramatical); una vez que los niños aprenden las letras y las saben juntar, la *Doctrina* les sirve para el ejercicio de lectura, tanto más provechoso cuanto mejor lo van grabando en la memoria, tarea facilitada por la rima y el canto. La escasez de *Catecismos* españoles de la época — casi todos se han perdido [98]; abundan más los de Portugal [99], donde la conservación de los viejos impresos ha

cuadernado a continuación de: *Diálogo entre dos sabios*, de Castillejo (Astorga, 1546). Referencia de M. Bataillon, o. c. II, 125, n. 17. Palau (o. c. IV, 486-487) da la ficha de otras dos raras *Doctrinas:* una, impresa en Sevilla, por Pedro Brun y Juan Gentil, hacia 1493, 32°, gót., 8 hs. de 15 líneas; otra en Zaragoza, Juan Soler (siglo xvi), 1 hoja a 2 col., gót.

[96] Cf. J. de Avila, *Memoriales para el Concilio de Trento*, ed. cit., p. 112.

[97] Es significativa, a este propósito, la agrupación de Nicolás Antonio bajo un mismo epígrafe: «Peregrinarum linguarum libri grammatici et catechistici»: BHN. II, 543-546. Véase algunos ejemplos infra, nota 99.

[98] Los catálogos de N. Antonio (BHN. II, 542-543) y de A. Palau (o. c., IV, pp. 486-487) son, la mayoría de las veces, indicativos y, las menos, «de visu». Con todo, imprescindibles para iniciar la búsqueda.

[99] Un rico lote describe A. J. Anselmo, *Bibliografía das obras impressas em Portugal no século XVI* (Lisboa, Oficinas gráficas da Biblioteca Nacional, 1926), p. 186, nn. 650, 649, 669; p. 241, n. 669; p. 171, n. 600; p. 172, n. 601-602; p. 294, n. 1005; p. 336, n. 1252, etc. Recogemos algunos títulos: 1) *Cartinha pa ensinar a leer. Cõ / as doctrinas da prudencia. E os / dez mandamẽtos da ley: cõ suas contras...*, Lisboa, 1534 (ejemplar: B. P. de Evora); 2) *Grammatica da / lingua portuguesa com os mandamen/tos...*, Lisboa, 1539; 3) *Doutrina christiãa...*, Lisboa, 1554; 4) *Cartilha que contem breuemente ho q. todo cristião debe aprender pera sua saluaçam. A qual el rey dom Joham terceiro... mandou imprimir en lingoa Tamul e Portugues con ha decraraçam do Tamul por cima de velmehilho*, Lisboa, 1554; 5) *Doctrina / Christam. / Com algũas oraçoes & o Rosayro / de nossa Senhora*, Braga, 1561; 6) *Doctrina de prin/cipios & fundamen/tos de Cristiandade*, de João de Melo, bispo do Algarve, Lisboa, s. a. (ejemplar en la BN. de Lisboa; 7) *Cartilha que ensina a lér, em que vem o Symbolo, e o modo de ajudar à Missa em Latim, e algunas Oracões em Portuguez, em prosa e verso,*

corrido mejor suerte — realza el valor del librico del maestro y catequista Ávila.

2. *El diálogo:* En los *Memoriales para Trento* hay un pasaje que se refiere explícitamente a la utilidad del diálogo en la catequesis [100]. Pues bien, el *Catecismo* de Ávila presenta un resumen de la doctrina cristiana dividido en cuatro partes dialogadas. Es un diálogo de preguntas y respuestas rápidas, incisivas, eslabonadas o empalmadas. Bajo este aspecto es más ágil — y aprendible — que el *Catecismo* de san Pedro Canisio, en el que a una pregunta breve sigue una respuesta larga y jugosa, una lección de teología [101]. Los diálogos de la *Doctrina cristiana,* de Ávila, han pasado casi íntegramente — y ello constituye inesperada sorpresa — a los *Catecismos* de Astete y de Ripalda.

3. *La estructura:* La distribución material reparte el *Catecismo* en varias secciones temáticas:

1.ª Una *Cartilla* para el deletreo y silabeo escolar;
2.ª Una *exhortación* en verso para ser cantada por los niños [102];
3.ª Las *cuatro oraciones* (Paternoster, Avemaría, Credo y Salve);
4.ª Los *artículos de la fe;*
5.ª Los *mandamientos de la ley de Dios,* con declaración rimada;
6.ª Siguen, sin glosa, los mandamientos de la «Santa Madre Iglesia», los Sacramentos, qué cosa es pecado y cuáles son veniales y cuáles mortales (los «siete pecados mortales» se llamaba entonces a los «pecados capitales» [103]), los cinco sentidos, las obras de misericordia, los enemigos del alma, las potencias («memoria, entendimiento y voluntad»),

com huma solfa de cantiga, para fixar a memoria e curiosidade dos meninos, com dois Alfabetos, hum figurado, outro de Letras, Braga, 1568; etc. En el género mayor, cuenta Portugal con las tres *Doctrinas* célebres de Juan de la Cruz, O. P. (Lisboa, 1558), Luis de Granada, O. P. (Lisboa, 1559) y Bartolomé de los Mártires, O. P. (Braga, 1564), la de éste reimpresa recientemente y presentada con una erudita introducción por Raul de Almeida. (Porto, 1962).

100 Cf. *Memoriales para el Concilio de Trento,* ed. cit., p. 109.

101 *Summa de la / doctrina christiana. / Compuesta por Preguntas y Respuestas, para / prouecho y utilidad de la Rep. Christiana: agora nueuamente traduzida en Ro/mance castellano por I. M. C.* Anvers, en casa de Guillermo Simón a la enseña del avestruz, 1558. *Ejemplar:* Madrid, Biblioteca Nacional, signatura: R. 6257. El traductor fue el valenciano Juan Martín Cordero.

102 Conocemos algunas composiciones versificadas por el Beato no figuran en el *Catecismo;* cf. *Obras,* ed. cit. I, 1086 y 1090-1093.

103 «...siete pecados que en la *Doctrina de los niños* están puestos por mortales...; cuéntanse en la *Doctrina de los niños,* y trátase de ellos, porque son principales ocasiones para caer el hombre en otros muchos»: AGUSTÍN DE ESBARROYA, *Purificador de la conciencia* (Sevilla, 1550), f. 108 v.

las «siete virtudes que el cristiano debe tener», Dones, Bienaventuranzas, Frutos;

7.ª *Oraciones eucarísticas,* para decir en la Misa, con un «memento» por los difuntos;

8.ª Un *sermón del día del juicio,* para cantarlo los niños;

9.ª Una síntesis versificada de lo contenido en 4.ª, 5.ª y 6.ª;

10. Letrillas de los Misterios del Rosario;

11. «Interrogaciones» o *diálogos,* en prosa, divididos en cuatro partes, sobre la *doctrina cristiana.*

12. *Avisos* o «documentos», o sea, una instrucción para catequistas.

En total, con las repeticiones apuntadas en el número 9, 40 páginas de texto en formato menor. El *Catecismo* de Ávila ni es tan enjuto como una *Cartilla* elementalísima, ni tan extenso como las *Doctrinas* para personas de más elevada formación. Es un *Catecismo* para principiantes. La instrucción quiere ser una «guía» de catequistas; en realidad es un retrato o un espejo de cómo el Beato entendía, vivía y practicaba el oficio. Leyendo sus obras, alguna vez nos da impresión de hallarnos ante un hombre de ceño adusto, ante un asceta terrible [104]. ¡Espejismo de superficie! Porque Ávila trasluce en sus escritos un fondo de dulzura soberana, un corazón de miel. Es un «padre». «El que ha de enseñar la doctrina cristiana debe ser muy humilde, manso, benigno y amoroso y debe mostrar mucha alegría con todos, porque para tratar con niños débese acomodar en cuanto pudiera a sus condiciones, para que le tengan amor; y pida siempre la gracia del Señor para estas cosas, y paciencia para tratar con hijos de tantos padres. Porque no pierda el fruto de su trabajo, téngalos a todos por hijos propios» [105].

En este párrafo sin desperdicio ha hecho un autorretrato; así era él: un *niño* con los niños, un *padre* con todos. Como un san Pablo, a quien tomó por norte y modelo de su vida apostólica. La primera epístola que conservamos de Ávila es un reverbero del profundo sentido que para él tenía la palabra «paternidad». El destinatario era fray Luis de Granada, en quien se clavó como un aguijón toda aquella ardiente epístola. No la podrá olvidar nunca. Y cuando escribe la semblanza del Maestro, al «perder de vista» sus excelsas virtudes, tan enormes, tan altas, las reencuentra, como en un núcleo

[104] Cf. A. Berengueras del Villar, *La abnegación en los escritos del B. J. de Avila* (Madrid, 1959).

[105] *Doctrina christiana...*, f. 22 v.; cf. *Obras,* ed. cit. I, pp. 258-261.

de condensación, en esa palabra: «padre». Padre de los hijos de Dios. El apóstol de Andalucía tenía las entrañas del alma desgarradas de tanto amor [106].

B) Si Juan de Ávila resolvió con agudo sentido práctico, a base de reflexión y experiencia, el problema del método [107] de la catequesis infantil, ¿se puede afirmar otro tanto de la solución que adopta en cuanto al problema del contenido? La validez de sus métodos pedagógicos, teniendo en cuenta el estado de desarrollo de la pedagogía en su tiempo, parece indiscusa [108]. ¿Ocurre lo mismo con su «método doctrinal»? ¿Qué juicio de valor merecerá hoy su resumen de la doctrina cristiana?

La catequesis ha tenido siempre que enfrentarse, a sabiendas o por implicación, con el nudo gordiano de la síntesis. Ésa es la dificultad más peliaguda y quizá también la más insidiosa. Porque el *Catecismo* ha de ofrecer el mensaje cristiano de manera íntegra y precisa: que no peque ni por sobra ni por falta, que no incluya elementos superfluos ni silencie los necesarios, que no rompa la armonía de las verdades creíbles y vivibles, que no tuerza la enseñanza a escorzar unos aspectos con menoscabo de otros, que sea, sobre todo, fiel a la «tradición» y no al «oportunismo» y a la «moda», etc. La fusión de tantas cualidades en un brevísimo compendio no es empresa fácil. Luego vienen a complicarla inevitablemente factores extraños a la objetividad, como son los «modos» de concebir la vida cristiana, o los «estilos» de encarnarla, etc. Las corrientes teológicas, en fin, condicionan el contenido y la problemática y la expresión de los *Catecismos*. Cada uno es hijo de su época, dice un viejo axioma; el análisis de las catequesis representativas de diferentes períodos históricos corrobora meridianamente la certera puntería del refrán. En efecto; en los *Catecismos* del siglo XVI español, para no salirnos del haza, reverbera la inquietud

[106] Cf. L. de Granada, *Obras*, ed. cit. XIV, 229-231.

[107] Cf. C.-E. Roy, *Méthode pédagogique de l'enseignement du Catéchisme. Les fondaments philosophiques et historiques*, Paris, 1935; Paul Vernhet, *Dimensions nouvelles du Catéchisme*, Toulouse, 1957; J. Hofinger-T. C. Stone, *Catequesis pastoral*, Barcelona, Herder, 1967.

[108] Cf. L. Castán Lacoma, *Un gran pedagogo español en el siglo XVI: el Maestro Juan de Avila:* «Revista española de Pedagogía» 15 (1957) 269-311; 16 (1958), 3-37; J. Janini, *Juan de Avila, reformador de la educación primaria en la época del Concilio de Trento:* ib. 6 (1948) 33-59; M. Vega, *El Padre Maestro Avila, catequista:* «Semana...», ed. cit., pp. 211-230.

teológica del momento, amén del «estilo» de concebir y vivir la vida cristiana; si por este lado vemos la continuidad de la tradición, por aquél descubrimos las aristas de la polémica, incluso del drama.

En definitiva, el autor de un *Catecismo* es, necesariamente, un «teólogo» popular; Juan de Ávila insistió en que los catequistas tuviesen una adecuada preparación; le disgusta el «doctrinero» tipo «sacristán» [109]. Con mayor razón debía poseer dominio de la teología el autor de una *Doctrina cristiana*. Además, el clima de recelo por parte de los guardianes de la ortodoxa obligaba entonces a escribir extremando la precisión y midiendo las palabras.

El Apóstol de Andalucía incluyó en su *Doctrina cristiana* las «cuatro cosas», que, según el clásico reparto tradicional, formaban o integraban el patrimonio de la catequesis: «Todos saben — escribe fray Luis de Granada, testigo fidedigno — que cuatro son las principales partes de esta doctrina, conviene a saber: artículos de la fe, mandamientos, oración y sacramentos» [110]. El «todos saben» se refiere a la tradición catequética común. En efecto, a esas «cuatro cosas» se limita el esquema de los antiguos *Catecismos*. El aumentar o disminuir el número, como lo hace Valtanás, que propone cinco o seis [111], carecía de importancia, porque siempre se trata de una división o fragmentación del mismo contenido, que es lo que cuenta.

En la *Doctrina* de Ávila no aparece, de modo explícito, la división tradicional. Implícitamente, sí.

Una rápida mirada analítica a su *Catecismo* nos va a decir lo que contiene:

1.° Las *oraciones* que la Iglesia ha aceptado como «plegarias» universales: Padrenuestro, Avemaría, Credo, Salve;

2.° Una *dogmática esencial*, quintaesenciada en los «artículos de la fe» y explanada en los diálogos [112]; sin duda, la «explanación»

[109] Cf. *Memoriales para el Concilio de Trento*, ed. cit., pp. 104-106.

[110] L. de Granada, *Compendio de doctrina cristiana*, I, 2: *Obras*, XIII, pág. 12.

[111] Cf. D. de Valtanás, *Doctrina cristiana: en que se / tracta de seys cosas...*, Sevilla, Martín de Montesdoca, 1555; *Catechismo. En que se / contiene lo que debe saber el Christiano. / Compuesto por el maestro fray Domingo de Valtanás, Sevilla*, Sebastián Trujillo, 1557, f. 3 r: «Porque las novicias... no ignoren lo que como cristianas son obligadas a saber..., que son cinco cosas: lo que debe creer, lo que debe desear y pedir, lo que debe obrar y guardar, lo que debe huir, y las armas con que se puede defender».

[112] Aconseja a los «preceptores» que pongan especial esmero en hacer com-

es, bajo el aspecto de contenido, la parte más personal y lograda de la *Doctrina:* no carga la mano con demasiada teología, indigesta siempre para los niños y los rudos — Lutero bramó por este y otros motivos contra las *Doctrinas* de Schulz, Rhegius y Melanchton [113]; y ya indicamos cómo algunos jesuitas se quejaban del *Catecismo* de Ripalda porque les parecía muy «teólogo» [114] —; rehúye las polémicas, no cae en irenismos, no usa las medias tintas. Por el contrario, expone una *doctrina* medularmente católica, reducida a lo esencial, con un acento típico de la Cristología; pero se trata de un Cristocentrismo jugoso, vital, de fuertes raíces paulinas [115]. Sabemos que el «Santísimo Sacramento» era el eje de la vida espiritual de Ávila; en la celebración del *Corpus Domini,* celebración privada o solemne, tenía él sus delicias; y así no es extraño que en su *Catecismo* haya puesto unas jaculatorias eucarísticas [116]. Como unas coplas para rezar el Rosario. Pues si la Misa es el eje de fuego de su espiritualidad, ese eje estaba esmaltado de jubiloso fervor a la Virgen [117]. Además, cuando el diálogo dogmático tropieza con puntos que exigen mucha teología para explicarlos o la temática de la fe se eriza de dificultades de comprensión humana, el ingenio y el «sentido de la Iglesia» le ayudan a salir de apuros con una frase que se ha hecho proverbio: «Doctores tiene la Santa Madre Iglesia» . . . [118].

La devoción a la «Santa Madre Iglesia», junto con la devoción al Santísimo y a la Virgen, son los grandes amores que dominan la espiritualidad de Juan de Ávila; las tres devociones que están presentes en su *Catecismo,* dándole jugo vital a su dogmática.

3.º *Una moral cristiana:* la enseñanza del *Catecismo* se orienta, según declara insistentemente el Beato, a la *vida.* De aquí que ponga gran esmero en llenar la *Doctrina* de contenido moralizador. Su moral se basa primordiamente en los Mandamientos, pero se

prender a sus pupilos el meollo de lo que aprenden de coro: cf. *Memoriales,* 105, 109; *Doctrina...,* f. 24 r.

[113] cf. E. G. LEONARD, *Histoire générale du Protestantisme,* t. I: *La Réformation* (Paris, 1961), p. 107.

[114] Cf. ASTRAIN, o. c., IV, 72.

[115] Cf. A. HUERGA, *El Beato Ávila, imitador de San Pablo:* «Teología espiritual» 9 (1965), 247-291.

[116] Cf. *Doctrina christiana...,* f. 13 v.

[117] Cf. ib., ff. 18 r-19 r.

[118] Ib., f. 20 v.

proyecta, en el orden práctico, a los Sacramentos. La «declaración» rimada es instrucción, es examen de conciencia, y apunta derechamente a la Confesión Sacramental; y ésta, a la Comunión. La *moral* que Ávila inculca es más ágil que la enseñada por Talavera [119] y Doncel [120]; en cuanto a la brevedad de la exposición, el aserto es patente; el análisis nos descubre que también los supera en nervio dogmático, sustantivo; ¿no cae, sin embargo, en un «moralismo» extrinsecista, casi casuístico? A la catequesis del siglo XV y, sobre todo, a la que impondrán los jesuitas a fines del siglo XVI se las acusa de ese defecto [121].

El *Catecismo* de Ávila propone una moral de robusta contextura dogmática, sacramentaria; y, por otra parte, la objeción pierde consistencia si observamos que los Mandamientos son, según una teología de buena ley, cifra y compendio de la perfección cristiana [122].

Ávila enseña a cantar a los niños:

vengan a aprender
cómo han de creer
y amar a Dios
y a los próximos [123].

¿No está ahí, en cuatro versos sencillos, la síntesis normativa de toda catequesis cristiana?

[119] La *Breve e muy provechosa doctrina de lo que debe saber todo cristiano*, de fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, es un manual de moral cristiana, no un *Catecismo*. Entre los varios «libros» — todos de «moral práctica» — que la componen, hay un «Solazoso y provechoso tractado contra la demasía de vestir y calzar»; directamente pastorales son la *Breve forma de confesar* (ed. cit., p. 3 s), los capítulos que explican «en qué manera se ha de haber la persona que ha de comulgar» (*ib.*, pp. 36 s), los muy «provechosos» *De murmurar* o *mal decir* (*ib.*, p. 47 s), y el *Tractado de lo que significan las cerimonias de la Misa* (ib., p. 79 s).

[120] GUTIERRE GONZÁLEZ DONCEL, *Libro de la doctrina de la cristiana religión y de la doctrina moral exterior*, Sevilla, 1532; (ejemplar: Biblioteca Universitaria de Barcelona, signatura: B. 19/2/14/3033), reedición moderna: Jaén, 1915. Obra interesantísima, por lo común olvidada; el Apóstol de Andalucía debió conocerla, pues en muchos aspectos coincide con lo que sugiere el ilustre «clérigo vecino de Jaén»: los documentos del tiempo le apellidan González o de Baeza; fundó «la Santa Capilla», con intención y rentas para que «además del culto divino... y casar doncellas y vestir los pobres, fueran también enseñados los niños y otras personas... en la doctrina sagrada y en la erudición de nuestra santa fe católica» (ib., p. XXX).

[121] Cf. A. ETCHEGARAY, o. c., pp. 240-244; particularmente duro el juicio sobre los Catecismos de Astete y Ripalda: ib., pp. 263-264.

[122] Cf. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, II-II, q. 184, a. 3.

[123] *Doctrina christiana...*, f. 2 v.

4.º En fin, la *Doctrina* contiene una *escatología* muy a tono con lo que Ávila predicaba. El «sermón» del juicio final ocurre frecuentemente en su predicación, pero debía resultar impresionante el oírlo cantar por las calles al coro de los niños, amaestrados por el popular misionero:

> Oíd, cristianos,
> va sermón
> de nuestro Señor,
> que os dará a entender
> lo que ha de acaecer
> en el día postrero... [124].

El tema de los «novísimos» no resultaba tan inhabitual y espeluznante como en el mundo contemporáneo. El drama de la «muerte», por ejemplo, se inundaba de la luz de la fe, que permitía afrontar el trance inexorable con verdadero sentido transcendente: encontrar definitivamente a Cristo. Es la idea que domina, más allá de las descripciones literarias o pictóricas o escenificadas, la *meditación de la muerte* en el siglo XVI. En ese contexto y bajo ese prisma, ya no impresiona el «sermón» que Ávila incluye en su *Catecismo*. Fray Luis, el discípulo del Apóstol de Andalucía, es un formidable meditador de la muerte; pero medita con un esperanzado realismo: «en la consideración de la muerte halla el cristiano placer, conociendo en esto cuán breves son los trabajos [de esta vida] y que por cosa de tan poca dura no es razón que perdamos nuestra paciencia ni nos apartemos un punto de lo que nos tiene [el Señor] mandado, considerando también cómo se llega al estado en que gozaremos de Dios y nunca más le deserviremos» [125].

Ávila y su discípulo deberían repetir hoy esos sermones a un mundo tan menesteroso de luz sobre la muerte [126].

* * *

La historia de la catequesis está jalonada de altibajos, de vacilaciones, de logros y de algún que otro desbandamiento. En la pers-

[124] Ib., f. 2 v.

[125] L. DE GRANADA, *Compendio...*, III, 18: *Obras*, XIII, p. 367.

[126] Cf. F. GABORIOU, *Interview sur la mort avec Karl Rahner* (Paris, Lethielleux, 1967).

pectiva cimera del siglo XVI — allá por 1550 —, el beato Juan de Ávila clava hitos luminosos, piedras miliares.

Desde el siglo XX — que ya ha pasado el «meridiano» — lo vemos como un catequista que ama hasta el meollo su vocación; en los ratos libres, escribe y «pone en orden» un *Catecismo;* en las horas que le permite su trabajo apostólico de púlpito, de confesonario o de consultas por escrito, le gusta salir de su posada, va a buscar a los niños, les enseña las letrillas que ha compuesto, las canta con ellos por las calles.

En la enseñanza del *Catecismo* pone alma, ilusión, poesía. Sus catequesis huelen a campo y a cielo. A la distancia de cuatro siglos, se nos antojan estampas del Evangelio. Bellísimas. Modernas.

ÁLVARO HUERGA, O. P.

Apéndice

TRES FRAGMENTOS DEL «CATECISMO» DE J. DE ÁVILA
(en castellano y en catalán)

1

Oídnos vos,
por amor de Dios;
a todos los padres
y a las madres
quiero hablar
y avisar;
y a los señores,
grandes y menores,
el peligro y afán
en que todos están;
y digo con amor
en el nombre del Señor:
enseñad por caridad
a vuestros hijitos
desde chiquitos
y hacedlos venir
a nuestro Señor Jesucristo.
pues él es visto
mandar y decir:
«dexad venir
los pequeños a mí»;
y pues es así,
vengan a aprender
cómo han de creer
y amar a Dios
y a los prójimos;
halagadlos
y enviadlos
a los maestros
para ello diestros,
a las iglesias
y a las escuelas,
a aprender la doctrina
cristiana y divina,
pues ni los padres
ni los compadres
no lo hacéis
o no podéis;
a aprender los enviad
por caridad.

(J. DE AVILA, *Doctrina*..., f. 2 V)

Hoíu nos tots,
grans y menors,
a tots los pares
y a las mares
vinch a parlar
y a pregar;
a tots los senyors,
grans y menors,
del perill y afany
en que tots estan
Y dich ab amor
en nom del Senyor:
ensenyau per charitat
lo que Déu manat
als vostres fillets
desde xiquets,
feu los venir
a saber servir
a nostre Senyor
Deu Jesu Christ.

y apendre

la santa doctrina
christiana y divina,
puis que los pares
ni les mares,
ni los compares
no ho feu,
perque no voleu,
o no podeu,
o no sabeu:
enuiau los en breu
per amor de Deu.

(H. JUTILAR, *Doctrina*..., p. 6 v)

2

P. ¿Qué quiere decir Cristo?
R. Ungido
P. ¿De qué fue ungido?
R. De su preciosa sangre.

P. Y tú, ¿de qué fuiste ungido?
R. Del agua del bautismo, donde me fue dada la gracia del E. Santo.
P. ¿Y qué más os fue dado en el B.?
R. Tres virtudes teologales.

P. ¿Cuáles son?
R. Fe, esperanza y caridad.
P. ¿Qué cosa es fe?
R. Creer lo que no vimos...
P. ¿Por qué lo crees?
R. Porque está escrito en la sagrada Escriptura y en la Sancta Madre Iglesia aprobado por los sanctos profetas, patriarcas, apóstoles, evangelistas y doctores.

(Ib., f. 20 v-21 r)

Rector. Qui és Jesu Christ, sabeu ho vos?
Minyó. Si, señor. Jesu Christ és verdader Déu, y verdader home.
R. Vos quin home sou, pagà, moro, jueu o christià?
M. Home christià.
R. Que vol dir Christià?
M. Fill de Jesu Christ.
R. Que vol dir Jesu Christ?
M. Salvador untat.
R. De qué es untat?
M. De gràcia del Espirit Sant, y banyat de sanch.
R. Y vos, de qué sou untat?
M. De la aygua del sant Batisme.

R. Qué us donarem?
M. Tres cosas: fe, esperança y charitat.

R. Qué cosa es fe?
M. Creure lo que no veeu...
R. Per que u creeu?
M. Perque esta escrit en la Escriptura sagrada, aprouada per los Apòstols y Sants de la Iglèsia de Déu.

(Ib., pp. 5 v-6 r 7)

3

Algunos documentos y avisos para... mejor enseñar la doctrina cristiana

El que ha de enseñar la doctrina christiana debe ser muy humilde, manso y benigno y amoroso, y debe mostrar mucha alegría con todos, porque para tratar con niños débese acomodar en cuanto pudiere a sus condiciones, para que le tengan amor, y pida siempre la gracia del Señor para estas cosas, y paciencia para tratar con hijos de tantos padres. Porque no pierda el fruto de su trabajo, téngalos a todos por hijos propios, y que ha de dar cuenta de ellos a nuestro Señor si no los doctrina bien.

(Ib., f. 22 v)

Modo y avis per al qui amostrarà la doctrina christiana

Primerament ha de tenir molt gran compte, lo qui ensenya als minyons, en tornarse com a minyó ab ells, y amostrar los molta voluntat ab gran amor, fin a que conega li tenen amor: per anaçó pot usar paraules amoroses, regalarlos ab pinyons, y altres cosas semblants; y nunca faça mala cara, amostrantlos ses coses ser de tacanys; perque en lloch de aprofitarlos, li fugiran. De manera que se ha de humiliar a ells, y sis barallen, no'ls ha de pegar, sino quels aparte los uns dels altres.

(Ib., p. 3 v)

LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DEL «ENQUIRIDION» DE DESIDERIO ERASMO

EL ENQUIRIDION EN ESPAÑA

Hasta principios de este siglo Erasmo era conocido en España casi únicamente por las traducciones: de los Coloquios y del Elogio de la locura, del Lamento de la paz, del Sermón del niño Jesús o del Enquiridion [1].

De entre las obras cumbres de Erasmo, como son el *Enquiridion* (1503), los Adagios (1508), el *Novum Instrumentum* (1516), el de *Libero Arbitrio* (1524), las Paráfrasis al Nuevo Testamento, y las ediciones de los Padres, hemos elegido el *Enquiridion* como objeto de estudio, por ser su primera obra significativa, y por haber sido la que en su traducción castellana le popularizó como teólogo y espiritual entre los españoles del siglo XVI [2].

Cuando Erasmo publicó el Enquiridion tenía unos cuarenta años [3], de los cuales los últimos diecisiete los había dedicado a la vida clerical o monástica, primero como monje en el convento de Steyn (1487-93), luego una vez ordenado de sacerdote, como estudiante de teología en París, y, desde 1499, integrándose en el nuevo movimiento espiritual introducido en Oxford por John Colet, de fundamentalización teológica y explicación literal y fervorosa de las Epístolas de san Pablo. Esta *Philosophia Christi* predicada por Colet, vendrá aceptada por Erasmo, y polarizada en sus elementos

[1] La obra erasmiana *Quaerela pacis* se publica en latín en las prensas de Froben, de Basilea, en 1517. La primera edición castellana aparece en Sevilla en el 1520. Sobre la traducción castellana del *Tratado* o *sermón del Niño Jesús y en loor del estado de niñez* (Sevilla 1516), cf. G. VILLOSLADA, *Loyola y Erasmo*. (Madrid, 1965), pág. 58.

[2] ERASMUS, D. *Opera omnia emendatiora et auctiora* (Lugduni, 1703-06), 10 volúmenes.

[3] No entramos en la discusión sobre el año de nacimiento de Erasmo, que él ladinamente ocultó, por motivo de paliar su illegitimidad.

humanísticos, dará como fruto una religión purificada de ceremonias y de ritos externos, integrada en una caridad de los que se saben miembros del cuerpo de Cristo, sobrepasando y a veces infravalorando un moralismo tildado de fariseísmo [4].

Esta obra contribuyó como la que más a la imagen de aquel Erasmo, a la vez irónico y burlón, pero apreciado en su tiempo por toda Europa, no sólo como director de conciencias, sino aun por «excelente doctor verdaderamente teólogo» en frase de Juan de Valdés [5].

El redescubrimiento de los Padres de la Iglesia, de Orígenes, de Agustín, vino a completar la visión cristiana de san Pablo que tenía Erasmo, cuando en 1501 se estableció en la abadía de Saint-Omar, donde era guardián su amigo Jean Vitrier, y donde escribirá el Enquiridion, publicado más tarde en Lovaina en 1503.

Pronto se hizo famoso Erasmo en toda Europa con las ediciones y traducciones del Enquiridion a las principales lenguas: inglés (1528), checo (1519), alemán (1520), holandés (1523), francés (1525), castellano (1526), italiano (1531). En total serán unas 150 las ediciones del Enchiridion durante el siglo XVI [6].

Ya antes de la traducción del Enquiridion, había entrado el erasmismo en España, gracias a los profesores españoles, antiguos estudiantes de la Universidad de París [7], y gracias a la corte imperial que en 1522 se trajo Carlos V a España tras la coronación en Aquisgrán y la Dieta de Worms. Y así nos dirá Bataillon que «a fines de 1524 el entusiasmo erasmista era el fenómeno que más llamaba la atención a los observadores extranjeros entre los síntomas de la vida espiritual española» [8]. Los españoles veían en Erasmo no sólo al humanista, o al teólogo, sino más bien al iluminado, al tectador e intérprete de un cristianismo más profundo y esencial [9].

[4] Sobre el movimiento de cartas entre Erasmo y Colet: ALLEN, P. S., *Opus Epistolarum, denuo recognitum et auctum*. 12 vols. (Oxonii, 1906-1958).

[5] VALDÉS, J., *Diálogo de Doctrina Cristiana* (Alcalá, 1529), fol. XVI.

[6] Cf. DOLAN, J. P., *Introductory Essay to Erasmus, Handbook of the Militant Christian* (Notre Dame. Ind./USA, 1962), pág. 7 ss.

[7] GARCÍA-VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* (Romae, 1938).

[8] BATAILLON, M., Prólogo a la edición de *El Enquiridion o manual del Caballero cristiano* (Madrid, 1932), pág. 16.

[9] El 6 de septiembre de 1522 escribía Juan de Vergara: «Mirum quam est (Erasmus) apud hispanos omnes in admiratione, doctos, indoctos, sacros, profanos» A. BONILLA, *Clarorum Hispaniensium epist. ined.* «Rev. Hisp.» 8 (1901) 258, tomado de G. VILLOSLADA: *Loyola y Erasmo*, pág. 30.

Así en 1525 y por consejo de teólogos complutenses sale de las prensas universitarias de Alcalá una nueva edición del Enquiridion, y poco después de éste, se editan otras obras como el «De libero Arbitrio», etc.

El entusiasmo despertado exigía una traducción a la lengua vulgar de las obras de Erasmo. Pero la que verdaderamente popularizó el nombre de Erasmo fue la traducción del Enquiridion debida al canónigo de la catedral de Palencia, Alonso Fernández de Madrid en 1526.

Sin embargo, no le faltaron dificultades a la edición, debidas a la oposición del elemento monacal y eclesiástico. Estas dificultades las seguía el mismo Erasmo muy de cerca mediante la red europea de amigos y corresponsales que le informaban inmediatamente de todo acontecimiento religioso, y mucho más si en el asunto entraban en juego sus ideas. Sobre la edición castellana véase lo que escribe el mismo Erasmo a Noel Beda:

> Basilea, 15-6-1525
> Enchiridion primum aeditum est Lovanii ante annos viginti duos. Florebat id temporis illic Adrianus, eius Academiae princeps; Legit eum librum ac probavit. Neque quisquam exortus est qui quidquam reprehenderet in eo libro, nisi quod nuper apud Hispanos, quum quidam hispanice versum cuperent excudere, obstitit nescio quis Dominicanus, proferens duo loca, alterum in quo viderer negare ignem Purgatorii, alterum in quo scripsissem monachismum non esse pietatem. Ad utrumque elegantissime respondit Lodovicus Coronellus. Responsio est apud me [10].

En efecto, el secretario del Inquisidor General, Manrique, el ahora aludido Luis Coronel, obviando dificultades sin número, logró que se diese el permiso de impresión, y aun que aceptase el mismo Manrique la dedicación de una segunda edición, la del año 1527. Pronto se multiplicarán las ediciones, como las de Valencia y Zaragoza que vienen a unirse en 1528.

Estas ideas vienen a revolucionar el ambiente español, pues no sólo llegan a las clases nobles, sino que aun apasionan las capas populares muy trabajadas en la época por corrientes espirituales y místicas.

[10] ALLEN, P. S., *Opus Epistolarum*, VI, p. 105.

Las ideas erasmianas del Enquiridion germinaban en el movimiento reformador de Cisneros, plasmado en la reforma de las órdenes mendicantes y en la edición de la Biblia Poliglota, en la extensión de la devotio moderna [11] y en la creación de la Universidad de Alcalá, en las traducciones de la Vita Christi de Landulpho de Saxonia y de otros libros litúrgicos y en el movimiento de los alumbrados, corriente iluminista que según Boehmer asume a la de los «recogidos» y a la de los «dejados» [12].

Las ideas del Enquiridion no parecían distar mucho de las ideas vividas por clérigos y seglares, hombres y mujeres españoles del siglo XVI, sedientos de una religión «en espíritu y verdad», que juntos «platicaban de cosas espirituales», que junto leían los Evangelios y a san Pablo, que abogaban por un confianza ilimitada en Dios, por un desprecio propio y de la propia actividad en obras fruto del temor o de la rutina, y que por esto, buscaban un «dejarse» a la voluntad de Dios [13].

Llorca describe el ambiente español de comienzos de siglo, con las ideas injertadas por Gersón, Tomás de Kempis, Taulero, y luego divulgadas por el «Tercer Abecedario» de Francisco de Osuna, que desarrolla el tipo más completo y ortodoxo de recogimiento. A esto se unían los influjos equivocados de Isabel de la Cruz, Francisca Hernández, Pedro Ruiz de Alcaraz y otros, que abogaban por el «dejamiento», el «abandono», el «recogimiento», términos muy usados entonces y puestos en boga por los alumbrados de Toledo (1512-32) [14].

Aunque pongamos muy en duda la opinión de J. Vincke sobre las influencias protestantes en el movimiento de los alumbrados, no podemos acogernos a su juicio sobre la influencia de Erasmo cuando dice:

> Reformbestrebungen der Zeit wie auch in Nachwirkungen des Priscillianismus, und Agnostizismus und in Vorstellungen der Beginen

[11] GARCÍA-VILLOSLADA, R. *Rasgos característicos de la Devotio Moderna* «Manresa» 28 (1956) 315-350.

[12] BOEHMER, E., *Franzisca Hernandez und Frai Franzisco Ortiz* (Leizig, 1865), página 20.

[13] LLORCA, B., *Sobre el espíritu de los Alumbrados Francisca Hernández y Fr. Francisco Ortiz* «Estudios ecclesiasticos» 12 (1933) 383-404; *Falsa doctrina sobre el abandono de los alumbrados*. «Manresa» 23 (1951) 403-413.

[14] LLORCA, B., *Die spanische Inquisition und die Alumbrados* (Berlin, 1934). *La Inquisición española y los Alumbrados* (Madrid, 1936).

und Fratizellen; scheint gelegentl. auch nicht frei von arab., jüdi, erasmin. und reformator. Einfluss [15].

más bien se trata de dos movimientos afines al comienzo, opuestos después [16].

La Antropología teológica del Enquiridion

El Enquiridion erasmiano es un manual de cristianismo interior, no es un tratado de filosofía, ni una disputación teológica, ni un manual de moral cristiana. Erasmo no es un moralista, como mal le pudo interpretar Lutero [17] en la polémica sostenida sobre la existencia del Libre Albedrío. Tampoco es un filósofo, aunque de tener que darle un calificativo del argot filosófico tendríamos que decir que es más platónico que aristotólico, más seguidor de Lorenzo Valla que de los escolásticos, admirador de santo Tomás y de san Agustín, pero más de la Escritura y de Orígenes, por ser éste el mejor expositor y refundidor del pensamiento platónico y escriturístico.

Citemos sólo dos textos:

> De los filósofos, la verdad es que los platónicos son los que, así en muchas de sus sentencias, como en el estilo y forma de decir, se allegan en gran manera a las figuras de los profetas y del Evangelio [18].
>
> In quibus est et Augustinus inter Antiquos praecipuus: et ipse neotericorum omnium, mea sententia, diligentissimus Thomas Aquinas [19].

Como decíamos, el Enquiridion erasmiano es un manual de cristianismo interior. Expone primero en ocho capítulos la teoría de la realidad de la vida cristiana, y luego concreta las normas de

[15] Vincke, J., Alumbrados: LTHK, I, 407.
[16] G. Villoslada *Loyola y Erasmo*, Cap. 2.
[17] Lutherus, M., *De Servo Arbitrio*. WA 18, pág. 664 ss.
[18] Erasmo, D., *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*. Edición de Dámaso Alonso (Madrid, 1932), p. 134. Para las citas seguimos esta edición, que reproduce el texto de la obra impresa en Alcalá de Henares por Miguel de Eguía s. a. pero probablemente de 1526. La razón del uso de la traducción estriba en que nos interesa conocer el original que motivó el movimiento erasmiano en España, que fue ciertamente su traducción castellana. A esto se une la agilidad del trabajo al no cargarlo de citas latinas. Esto no impedirá el trabajo científico de citar la edición latina, cuando se trate de precisaciones conceptuales.
[19] Erasmo, D., *Ratio seu Methodus*... (Ed. Pragae, 1786), p. 12.

su *Philosophia Christi* en 22 reglas. Las ideas principales las podemos reasumir en estos puntos:

—La vida del cristiano es una milicia, en la que se debe conocer el enemigo, las armas, la estrategia, las propias fuerzas, el propio ser (hombre interior y exterior), las afecciones y vicios, y su radicación en el hombre.

—Y es lucha contra las reliquias del pecado original:

contra la ignorancia: la fe en la Escritura, en el ejemplo de Jesucristo.

contra la carne: con el servicio a Dios y no con el servicio al mundo y al demonio; con la imitación de Cristo, despreciando las cosas visibles en comparación de las eternas, juzgándolas no por los criterios mundanos, sino por los de Cristo.

contra la flaqueza: procurando ser bueno y perfecto, o al menos no ser malo, mirando el ejemplo de los santos, atacando a las tentaciones desde el principio, sin dejarse vencer, y sin vanagloriarse de haber vencido, sacando victorias de las caídas, viendo cada tentación como la última, procurando crecer cada día un poco, confiando siempre de mejorar con la gracia de Dios y con los merecimientos de Cristo.

—Comporta la esperanza del premio de la virtud, y del castigo del vicio; viendo que la vida es corta, que la muerte llega, y que podemos no llegar al verdadero estado de penitencia, poner los remedios conducentes

contra los vicios de la lujuria

contra las instigaciones de la avaricia y codicia

contra la soberbia y altivez de corazón

contra la ira y los deseos de venganza

—Sabiendo que esto es cometido de todo cristiano, no sólo del monje («Monachatus non est pietas»), así según vocación se debe seguir a Cristo, acercándose a los hombres que ayudan, leyendo las Escrituras, siendo miembro fuerte del cuerpo místico de Cristo.

Sin ser el Enquiridion una exposición filosófica, sin embargo, pretender que Erasmo no posee una antropología en su exposición, como lo afirma E. W. Kohls, nos parece inexacto [20]. Podremos discutir si el punto de vista en el que se mueve Erasmo es filosófico o teológico, si presupone un objeto formal de fe o de pura razón, si se presupone una elevación al orden sobrenatural o si se sitúa únicamente en el orden de exigencias naturales. Todo esto será objeto de una segunda pregunta. Pero la primera es clara, Erasmo

[20] KOHLS, E. W., *Die Theologie des Erasmus* (Basel, 1966). Cf. «Eine Anthropologie an sich kennt Erasmus nicht», p. 87.

expone un concepto de hombre, una antropología, y, como podremos apreciar, no muy distante de la exposición platónico-origenista.

Toda esta exposición tiene que llevar como trasfondo el que es el objetivo erasmiano al escribir su Enquiridon, y es: llevar a la práctica en el orden individual, social e internacional las exigencias de los preceptos evangélicos, protestar contra el fariseísmo de las devociones menudas, contra la arrogante vanidad de la escolástica degenerada, y, en una palabra, contra el formalismo monástico que no es piedad [21].

Presuponiendo este objetivo como trasfondo, y sin volver a citarlo más en todo el trabajo, pasemos a exponer la concepción erasmiana del hombre.

El hombre como ser compuesto [22]

Según san Pablo: Cuerpo, Alma viviente, Alma vivificante.

Est igitur homo prodigiosum quoddam animal ex duabus tribusve partibus multo diversissimis completum, ex anima veluti numine quoddam et corpore tanquam muta pecude V,11 E [23].

Eodem opinor pertinent, quae scribit Corinthiis (1 Cor. 15, 45-47). Factus est primus homo in animam viventem, novissimus Adam in animam vivificantem. Sed non prius quod spiritule est, sed quod animale, deinde quod spiritale. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis. At ut evidentius esset ista non solum ad Christum et Adam, sed ad nos omnes pertinere... V, 17 A [24].

Erasmo, al querer exponer la mente de san Pablo, parece estar jugando en dos planos, ya que en el primer texto y afines nos habla

[21] Allen, P. S., o. c. III, p. 362.

[22] Las citas latinas vienen según el tomo y columna de la edición de Lugduni Batavorum. 10 vols. (1703-1706).

[23] Cf. V, 16 E: «Paulus eodem in homine duos homines facit adeo conglutinatos ut neuter sine altero neque in gloria, neque in gehenna sit futurus, adeo rursus disiunctos, ut unius mors vita sit alterius».

[24] Por ser de importancia significativa la última frase por la que aplica también al hombre actual el texto de Pablo (1 Cor. 14, 45-47) pongamos su contexto: «Aut ut evidentius esset ista non solum ad Christum et Adam, sed ad nos omnes pertinere, subiecit: Qualis terrenus, tales et terreni, et qualis caelestis, tales et caelestes. —Igitur si portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis. Hoc autem dico, fratres, quia caro et sanguis regnum dei non possidebunt neque corruptio incorruptelam possidebit» (I Cor. 15, 48-50) Vides liquere, quod alibi carnem et exteriorem qui corrumpitur hominem dixit, hic terrenum Adam nominasse» V, 17 A.

de dos partes en el hombre: alma y cuerpo. En el segundo texto, sin embargo, parte no ya del cuerpo, sino del alma que ya vive, de un alma que poseyó el primer hombre, capaz de animar el cuerpo, constituyendo el primer hombre. Esto es lo que luego llama, «quod animale», esto es lo animado, pero todavía no elevado, lo nacido de la tierra, lo terreno. A este hombre animal viviente, se le añadirá el alma vivificante, que es lo propiamente espiritual, que es lo proveniente del cielo, y que constituye al hombre en celeste. Así el primer hombre Adán vendrá a estar compuesto de cuerpo, alma viviente, alma vivificante. Y esto no sólo sucede en el primer hombre, como lo concreta Erasmo, sino que pertenece a todos nosotros. Así esta concreción última hace orientar la interpretación erasmiana de una división: Adam-nuevo Adam, no hacia Adam-Cristo, sino a una significación antropológica, bien es verdad que teológica, Alma viviente-Alma vivificante, dentro de cada uno de los hombres [25].

Según Orígenes: Cuerpo, Alma, Espíritu.

> Quibus ex locis non absurde collegit triplicem portionem. Corpus sive carnem infimam nostri partem, cui per genitalem culpam legem inscripsit peccati serpens ille veterator, quaque ad turpia provocamur ac victi diabolo connectimur. Spiritum vero, qua divinae naturae similitudinem exprimimus, in qua conditur optimus de suae mentis archetypo aeternam illam honesti legem insculpsit digito, hoc est spiritu suo. Hac deo conglutinamur unumque cum eo reddimur. Porro tertiam et inter ista mediam animam constituit, quae sensuum ac motuum naturalium sit capax. V, 19 B.

En opinión de Erasmo se da plena congruencia de pensamiento, entre la exposición de san Pablo y la de Orígenes; y él mismo nos lo señala cuando dice:

> Quiero poner aquí brevemente la división que Orígenes haze del ombre. Dice él siguiendo a Sant Pablo, que en el ombre ay tres partes, que son espíritu, ánima y carne. Estas tres juntó muy bien el apóstolo en la epístola que escribió a los de Thesalónica quando dixo: que vuestro cuerpo y ánima y espíritu enteramente se conserven con perseverancia en el bien, hasta que venga el día en que avéys de ser juzgados (pág. 185) [26].

[25] Volvemos más tarde a la interpretación de este texto paulino.
[26] Incluye la cita de Orígenes: PG. 14, 856 y la de Pablo: Tesal. 5,23.

Del mismo modo verá Erasmo confirmación de su exposición tricotómica del hombre en la frase de Isaías (cap. 26, v. 9):

Isayas también, dexando la más baxa parte destas tres, que es la carne, hizo mención de las otras dos diciendo: «Mi ánima, Señor, te ha deseado de noche, y con mi espíritu en mis entrañas velaré a ti de mañana» (pág. 185).

Pero la duda subsiste: ¿Erasmo piensa en dicotomía humana o en tricotomía? Queda claramente afirmada la tricotomía de Orígenes (y además haciéndola recta interpretación de san Pablo) de cuerpo, alma y espíritu. Sin embargo, con la afirmación: «Est igitur homo prodigiosum quoddam animal ex *duabus* tribus*ve* partibus multo diversissimis compositum» [27], y con la interpretación que hace de Pablo en 1 Cor. 15, 45-47, el sentido dicotómico queda corroborado con la misma fuerza.

Por ahora intentamos conservar ambas afirmaciones, esto es la tricotomía y la dicotomía antropológica, insinuando la posibilidad de que ambas afirmaciones sean verdaderas por verificarse en distinto plano.

El concepto del cuerpo

Diversos nombres: Carne, Parte ínfima, Afectos, Hombre exterior, Ley de los miembros, Hombre viejo, Hombre terreno.

Corpus sive carnem infimam nostri partem V, 19 B.

Quod philosophi rationem, id Paulus modo spiritum, modo interiorem hominem, modo legem mentis vocat. Quod illi affectum, hic interim carnem, interim corpus, interim exteriorem hominem, interim legem membrorum appellat V, 15 E.

Quis est autem vetus homo? Nempe ille Adam de terra terrenus, cuius conversatio est in terra, non in caelis V, 34 D.

Sentido dinámico del concepto:

Corpus enim ut est ipsum visibile, rebus visibilibus delectatur, ut est mortale, temporalia sequitur, ut est grave, deorsum sedit V, 13.

Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivitatem in lege peccati, quae est in membris meis (cfr. Rom. 7, 23) V, 16.

[27] V, 11 E.

Caro sollicitat affectum, ut, etiam si quid sit optimum intelligamus, diversa tamen amemus V, 21 D.

Contenido del concepto:

sub peccato:

Corpus sive carnem infimam nostri partem, cui per genitalem culpam legem inscripsit peccati serpens ille velerator, quaque ad turpia provocamur ac victi diabolo connectimur V, 19 B.

Individuae enim inter se comites sunt caro, servitus, inquietudo, contentio V, 35 E.

sub spiritu:

Adeo sine spiritu non prodest caro quicquam, ut ne virgini quidem matri profuturum fuerit, quod eum de sua carne genuit, nisi et spiritu spiritum illius concepisset V, 32 B.

Ediverso, quam generosa sit res anima, quam sacra res corpus hominis V, 57 A.

Verum si sacrificans das operam id esse, quod illa sumptio significat, puta idem spiritus cum spiritu Christi, idem corpus cum corpore Christi, vivum membrum Ecclesiae V, 31 A.

ante elecctionem:

...intelligerent nimirum apostolum vocare carnem id, quod visibile est, spiritum quod invisibile» V, 34 A.

Caro sollicitat affectum, ut, etiam si quid sit optimum intelligamus, diversa tamen amemus V, 21 D.

Ciertamente se trata aquí, según Erasmo, de aquella parte del hombre, que es la ínfima, en la que está inscrita la ley del pecado, por causa de la culpa de Adán. A esta parte se la llama carne, cuerpo. Pero esta carne no viene considerada en un primer momento (ante electionem), en el que se identifica con lo visible, en el que solicita al afecto, sino en un segundo momento, hecha ya ley de los miembros, servidumbre, inquietud, en una palabra, hecha ya afecto. Esto está indicándonos que para el autor del Enquiridion, se trata de un cuerpo, de una carne no contrapuesta a alma (Erasmo mismo afirmará: «Breviter quicquid sentitur in corpore, id intelligendum est in anima» V, 28 C), sino contrapuesta a espíritu. Es decir que aunque se den tres elementos antropológicos en el hombre: cuerpo, alma, espíritu, sin embargo, tras el pecado de Adán la única verdadera bipolaridad estribará o en el hombre carnal, o en el hombre espiritual, y esto sobre el presupuesto antropológico doble: *a*) que

la personalidad de hombre consiste en el alma y *b*) que el alma (sobre la base de las almas de las que está compuesta: alma cuasimortal y alma inmortal) puede hacerse o carne o espíritu: i. e. que es libre.

Reasumamos el texto de san Pablo a los Corintios (1 Cor. 15, 45-47) y la interpretación de Erasmo.

Entre el «primus homo» constituido en alma viviente y el «novissimus Adan» constituido en alma vivificante, o en espíritu vivificante, se da la misma trasferencia que entre el hombre llegado a ser carne y el hombre hecho espíritu. En ambos casos no se habla de una antropología física sino teológica, es decir, en una perspectiva de economía de salud. Sin embargo, entre ambos casos existe la diversidad en el hecho que el primus Adán, con ser un alma viviente, no estaba de ninguna manera condicionado a ser o *novissimus* Adán (esto es homo spiritalis), o *Homo carnalis* (por faltar en su carne la ley del pecado), mientras que el hombre actual viene doblemente condicionado

a) por la elevación en Adán, y por la redención en Cristo

b) por la ley del pecado, ya que la redención de Cristo no restituyó al «primus Adan», al alma viviente, aquella originalidad primitiva de estar sin la ley del pecado. Y esto como claramente lo afirma Erasmo, no porque la gracia no lo pudiera, sino porque no convenía (cf. *De Libero Arbitrio:* LB IX,1229 F).

Es decir, que Erasmo comenzando de una verdadera antropología (que él toma de Orígenes, y que cree conforme a san Pablo), nos lleva a una antropología teológica o antropología de respuesta a la gracia, quedando así la tricotomía reasumida en una dicotomía. Por esto pudo Erasmo hablar de «homo prodigiosum quoddam animal ex duabus tribus*ve* partibus» V,11 E.

El concepto del alma

En sí y antes de toda elección: Dos clases de «ánima».

Contra anima generis aetherei memor summa vi rursum nititur et cum terrestri mole luctatur, contemnit ea, quae videntur V, 13.

Plato duas uno in homine animas constituit. Paulus eodem in homine duos homines facit adeo conglutinatos, ut neuter sine altero neque in gloria neque in gehenna sit futurus, adeo rursus disiunctus, ut unius mors vita sit alterius V, 16 E.

Equidem experiar: vereris parentes, amas fratrem, amas liberos, diligis amicum. Non tam virtutis est ista facere quam sceleratum non facere. Cur enim non faciat christianus, quod naturae instinctu faciunt et gentes, immo quod faciunt et pecora? Quod naturae est, non imputatur ad meritum V, 20 A.

Utrocumque se flexerit, hoc erit, quod est id, cui accesserit. Si contempto spiritu meretricem carnem audierit, unum corpus est. Sin spreta carne ad spiritum erigatur, transfiguratur in spiritum V, 20 B.

Si carni renuntians ad spiritus partes sese traduxerit, fiet et ipsa spiritalis, sin ad carnis cupiditates semet abiecerit, degeneravit et ipsa in corpus. Hos est enim, quod sensit Paulus scribens Corinthiis (1 Cor. 6, 16-17) V, 19 D.

Quae omnia Plato divinitus intelligens, scripsit in Timaeo, filios deorum ad sui similitudinem duplex animae genus in homine fabricatos esse V, 13 F.

Ergo spiritus deos nos reddit, caro pecora. Anima constituit homines; spiritus pios, caro impios, anima neutros. Spiritus quaerit caelestia, caro dulcia, anima necessaria. Spiritus exehit in caelum, caro deprimit ad inferos, animae nihil imputatur. Quicquid carnale, turpe est, quicquid spiritale, perfectum, quicquid animale, medium et indifferens V, 19 F.

De todos estos textos se puede concluir que el alma es una substancia a modo del éter (pero aquí no se para Erasmo) que nos constituye hombres, pero cuyo obrar es de suyo indiferente, constituyendo al hombre en indiferente (ni bueno, ni malo), sin que por lo mismo sea capaz de imputación de estos actos indiferentes, como por ejemplo el respeto a los padres, el amor a los hermanos e hijos, la cordialidad con los amigos. Así podrá concluir con el adagio: «Quod naturae est, non imputatur ad meritum».

Esta alma viviente, que se da en todos los hombres, y de la que se derivan todos los actos naturales (sensibles y racionales) de un modo libre (queda afirmada la libertad en el plano de la actividad natural), puede en orden a la carne y al espíritu, devenir uno de estos dos extremos, gracias a una elección: o de renuncia a la carne para acogerse al espíritu, llegando a ser dioses, o adhiriéndose a la carne y a sus tendencias, llegar a convertirse ella misma en carne.

Y así pasa Erasmo de la afirmación de un alma en el plano antropológico, a la aceptación de dos modos de alma (la divina y la mortal) dentro de una antropología teológica.

El alma divina e inmortal:

—*El alma divina e inmortal:*

Secundum animam vero adeo divinitatis sumus capaces ut... liceat... unum cum Deo fieri V, 11 E.

Quicquid agit mundus superior in sibi subiectam terram, hoc agit deus in tuam animam V, 27 E.

Quod sol hic visibilis in mundo visibili, id divina mens in mundo intelligibili et in ei cognata tui parte, puta spiritu V, 27 E.

Animam vero mortuam non nisi singulari gratuitaque virtute resuscitat deus, ac ne resuscitat quidem, si mortua corpus reliquerit. Et cum alioqui plus quam mortua sit, tamen ad mortis sensum quodammodo est inmortalis V, 5 B.

Excute teipsum: si caro es, non videbis dominum, si non videris, non salvabitur anima tua. Cura, igitud, ut sis spiritus V, 18 F.

A este propósito expone Erasmo toda su ascética que consiste en convertirse el alma al espíritu,, «que el alma tenga su vida que es Dios» (pág. 120). Esta alma divina y espiritual, viene identificada por Erasmo con la razón, y por esto colocada en el cerebro (página 162). Su característica será la caridad («¿cómo puede alguna otra parte deste cuerpo como es el próximo, que es también miembro, tener dolor, sin que tú también te duelas ni aun lo sientas?») (pág. 121), «la cual constituye en miembro bivo de Cristo» (página 121), «por la participación del bautismo» (pág. 327) «que nos da el mismo espíritu, que es el suyo, que mora en las ánimas de todos» (pág. 324) y «que nos hace unos miembros de otros, y como miembros ayuntados hazemos un cuerpo, cuya cabeza es Jesu Christo y la cabeza de Jesu Christo es Dios» (pág. 325). «Este ser miembro de Jesu Christo, nos hace miembros assimesmo de su Santa Iglesia, y que nuestros cuerpos sean templos del Espíritu Santo, y nuestras ánimas unas ymagines y semejanzas de la divinidad y una cámaras secretas o retraymientos donde mora y reposa Dios» (pág. 373).

El alma cuasimortal:

—*El alma cuasi-mortal:*

Breviter quidquid sentitur in corpore, id intelligendum est in anima V, 28 C.

Nunc contra perturbato rerum ordine affectus corporis rationi praeire certant V, 13 B.

Aliis contra corpus rebelle tamquam equum indomitum et calcitrosum contigisse V, 15 A.

Oportet igitur primum omnes animi cognitos habere motus, deinde scire nullos esse tam violentos, quin a ratione vel compesci vel ad virtutem deflecti queant V, 14 F.

Caecitas ignorantiae nebula rationis obscurat iudicium. Lumen enim illud purissimum divini vultus, quod conditor infuderat super nos, cum non nihil obfuscavit culpa primorum parentum, tum corrupta educatio, improbus convictus, perversi affectus, vitiorum tenebrae, consuetudo peccandi tanta abduxit rubigine, ut divinitus insculptae legis vix vestigia quaedam appareant V, 21 C.

Erasmo sigue aquí la exposición de Platón para el que «en el ombre ay dos maneras de ánima, una divina y inmortal, y otra que es quasi mortal porque está sujeta a diversas perturbaciones como deleyte, dolor, miedo, atrevimiento, ira, esperanza, sentimiento fuera de razón, amor desordenado» (pág. 161). Esta alma mortal, es el sujeto de las aficiones y de los vicios (pág. 252), mas éstas «tienen en su assiento tal orden que según es cada una más o menos obediente a la razón y más o menos ruydo y enojo le haze, assí están representadas; porque entre la cerviz y lo más baxo del pecho se puso aquella parte del ánima que recibe y tiene en sí la fortaleza y la ira... (pág. 162). Ay otra parte más baxa en esta ánima mortal, que llaman concupiscible»... (pág. 163). Sobre la naturaleza de las aficiones distingue Erasmo la sentencia de los Estoicos «que exigen del perfecto sabio el que esté libre y vazío de estos movimientos como de unas enfermedades del ánimo, aunque no se pueda ver libre de los prîmeros movimientos que llaman ellos fantasías» (págs. 164-65) y la de los Peripatéticos «que no se han desaygar del todo las aficiones, ca piensan aver en ellas algún provecho, porque éstas nos fueron dadas naturalmente por espuelas y incitamentos para la virtud (pág. 166). Para concluir la necesidad de conocimiento de las inclinaciones, sabiendo que ninguna de éstas es tan rezia que no se pueda refrenar o traerse a que sea virtud» (pág. 166).

Por esto, concluye el autor del Enquiridion: «Ay assimismo muchos que por inclinación natural... se gozan con algunas cosas o son muy ajenos de otras..., no tomen, pues, estos tales presunción luego consigo, poniendo a cuenta de virtud lo que ni es ni virtud ni vicio» (pág. 190). Pero «esta ánima si con la libertad que

tiene... acordare, desechando a la carne, de atenerse al vando del espíritu, hazerse ha también ella espiritual» (pág. 186), para lo cual deberá obedecer a «este nuestro rey que es la razón, que es de tanta ecelencia, por causa de una ley eterna que Dios en ella imprimió, con que se inclina siempre a lo bueno, aunque a ratos le quieran hacer fuerza...» (pág. 164), sometiéndole las aficiones concupiscibles e irascibles del alma cuasi-mortal; si esto sucediera, el alma derribada y abatida «a los deleytes de la carne, perderá su nobleza, abastardada, y quedará toda ella hecha carne como el mesmo cuerpo» (pág. 186).

El concepto de espíritu

Diversos nombres: Hombre interior, Ley del Alma, Razón, Ley de la mente, Ley evangélica, Lèy de Cristo, Ley aeterna.

Quod philosophi rationem, id Paulus modo spiritum, modo interiorem hominem, modo legem mentis vocat V, 15 E.

Quod sol hic visibilis in mundo visibili, id divina mens in mundo intelligibili et in ea cognata tui parte, puta spiritu V, 27 E.

Hoc est nimirum a lege evangelii, quae spiritalis est, desciscere et in Iudaismum quemdam recidere V, 32 F.

Proinde ubique contempta carne scripturae, maxime veteris testamenti, spiritus mysticum rimari conveniet V, 29 E.

Sentido dinámico del concepto:

Si carni renuntians ad spiritus partes sese traduxerit, fiet et ipsa spiritalis V, 19 D.

Quis novus homo? Nempe de caelo caelestia. Caelum accipe, quidquid invisibile eoque aeternum V, 34 C.

Verum si sacrificans das operam id esse, quod illa sumptio significat, puta idem spiritus cum spiritu Christi, idem corpus cum corpore Christi, vivum membrum Ecclesiae V, 31 A.

Contenido del Concepto: Ser celeste y eterno (V,34 C), Miembro de Cristo y de la Iglesia (V,31 A), Interioridad, Libertad.

In omni negotio humano foris caro quaedam est, intus spiritus V, 38 D.

Totus in hoc est Paulus, ut... et in spiritu, qui caritatis et libertatis est auctor, nos constituat. Individuae enim inter se comites sunt caro, servitus, inquietudo, contentio, rursum spiritus, pax, amor et libertas V, 35 E.

Qui si linguamm Paulinam tan diligenter observassent... intelligerent nimirum apostolum vocare... spiritum, quod invisible V, 34 A.

negativamente: nos separa de la carne y del mundo visible.

Dabo argumentum evidentius: Ad Galatas scribens saepe carnem, saepe spiritum nominat, quos non tantum a libidine vocat ad castinomiam, sed a Judaismo et operum fiducia, in quam erant a pseudoapostolis inducti, conatur retrahere V, 34 D.

Mundus in evangelio, apud apostolos, apud Augustinum, Ambrosium, Hieronymum dicuntur increduli, a fide alieni, crucis Christi inimici, blasphemi in deum... Hic enim mundus Christum, verum lumen, non cognovit V, 49 C.

Ergo quicquid in eo vides, immo quicquid in hoc crassiore mundo, qui constat ex elementis quem nonnulli a reliquis distinxere, denique quicquid in crassiore tui parte, id assuescas ad deum et invisibilem tui portionem referre. Ita fiet, ut quicquid usquam sese sensibus obiecerit, id tibi fiat occasio pietatis V, 27 F.

positivamente: Justifica, asemeja a Dios, introduce al mundo celeste.

Spiritum vero, qua divinae naturae similitudinem exprimimus, in qua conditor optimus de suae mentis archetypo aeternam illam honesti legem insculpsit digito, hoc est spiritu suo V, 19 C.

Ergo spiritus deos nos reddit, caro pecora, anima constituit homines. Spiritus pios, caro impios, anima neutros. Spiritus quaerit caelestia, caro dulcia, anima necessaria. Spiritus evehit in caelum, caro deprimit ad inferos, animae nihil imputatur. Quidquid carnale turpe est; quicquid spiritale, perfectum; quicquid animale, medium et indifferens V, 19 F.

Duos igitur quosdam mundos imaginemur; alterum intelligibilem tantum, alterum visibilem. Intelligibilem, quem et angelicum licebit appellare, in quo deus cum beatis mentibus; visibilem caelestes sphaeras et quod in his includitur. Tum hominem veluti tertium quendam mundum utriusque participem, visibilis secundum corpus, invisibilis secundum animam V, 27 D.

Para captar el concepto de Espíritu, que nos expone Erasmo, es necesario partir del encuadre que tiene para el autor del Enquiridion la antropología en el mundo universo. El hombre se sitúa y a la vez participa de los dos mundos existentes: el mundo inteligible, «donde Dios mora con las ánimas bienaventuradas» (página 232), y del que participa el hombre por el alma divina e inmortal, ya que por ésta deviene espíritu; y el mundo visible «que

son estos cielos, y con todo lo que debaxo dellos se encierra» (página 232) y del que participa el hombre por el cuerpo, y en cuanto éste vive por el alma cuasi-mortal.

De esta unidad y polaridad del hombre, nacen una serie de dialécticas que constituyen el proceso vital de devenir o carne o totalmente espíritu. Por esto devienen carne y mundo «los agenos de la fee, los enemigos de la cruz de Jesu Christo, los blasfemadores de Dios» (pág. 343). ¿Qué figura toma el mundo objetivo? Según Erasmo «no se puede acostumbrar a estimar en mucho ninguna cosa de las que están fuera de uno, a qualquier cosa de las que no pertenecen al alma» (pág. 222). «Todos los bienes exteriores se tengan por comunes a todos» (pág. 322), «y no te tengas por tan señor, sino antes te acuerda que eres despensero de la riqueza y mira con cuydado y sollicitud cómo tratas esta cosa que es común» (pág. 335), sabiendo que tener riquezas no es malo (pág. 391).

¿Qué significan los otros? Erasmo pide el cuidar de los otros como miembros del mismo cuerpo, procurándoles «los verdaderos bienes, que son los del ánima» (pág. 402), ya que «estotros bienes que a de fuera le caen, no son propios de ombre ni le tocan en tanta manera» (pág. 402). Y dirá: «aborrezca el christiano al adúltero, no al ombre. Menosprecie al sacrílego, no al ombre. Mate al turco y no al ombre, procure que perezca lo malo que aquél puso en sí quando se hizo malo, mas que se conserve el ombre, a quien hizo Dios» (pág. 323).

¿Cuál es el proceso de personificación? Para Erasmo el proceso de santificación coincide con el humanización: esto significa que «el propio camino para la vida espiritual y perfeta, se obtiene si poco a poco acostumbramos a desviarnos destas cosas que no tienen ser verdadero, mas de que unas dellas parecen ser lo que no son» (pág. 235), viendo que «todas te serán occassión de aprovechamiento en el servicio de Dios» (pág. 233).

Más aún, superando a aquellos «vulgares y de poco conocimiento, y aun de baxos pensamientos, que en este mundo como en la cueva que imagina Platón, están presos y atados, con sus apetitos y aficiones» (pág. 298), para ser perfecta «tome licción el alma, que es la parte del ombre que más que nadie se conforma a aquel mundo invisible para donde ella fue criada y le corresponde» (página 232), procurando «subir y levantarse del cuerpo al espíritu, del

mundo visible al invisible, de la letra al misterio, de las cosas sensibles a las intelligibles, de las que están compuestas de otras cosas exteriores, a las que con sola su simplicidad tienen su perfición» (pág. 291). «Y si con todas tus fuerzas porfiares por salir de tu escuridad y ignorancia, y desechar toda turbación y ruydo que los sentidos causan a quien en ellos se detiene y ocupa, muy presto y aun muy conforme a lo que tú has menester, te saldrá Dios a recebir desde aquella su luz donde ninguno puede llegar, y de aquel su silencio que no se puede pensar, adonde no solamente todos los exercicios de los sentidos cesan y descansan, pero aun la ymaginación» (pág. 291).

De este modo, el alma inmortal (en la que consiste la verdadera personalidad del hombre) deviene justificada, separada de la carne y del mundo visible, dominadora de sus aficiones y pasiones, imagen de Dios, introducida en el mundo celeste e invisible, en donde reina la paz, el amor y la libertad.

Por el contrario si el alma se deja llevar de sus aficiones, o si se exclaviza de las cosas visibles («Al vicio de la avaricia llama sant Pablo ydolatría» (pág. 395) el hombre deviene bestia, enemigo de Dios, con el juicio oscurecido,, con inquietud de servidumbre, «y en esta misma vida el gusano de los malos no muere, antes siendo acá terrenales, por más que dissimulen, padecen dentro de su conciencia tormentos infernales» (pág. 376) [28].

INTERACCIÓN CUERPO-ALMA-ESPÍRITU

Hemos procurado deslindar los conceptos de cuerpo, alma y espíritu, pero no reflejaríamos el pensamiento de Erasmo, si no llegáramos a la unidad primigenia de la que él parte: el hombre, cuya parte esencial, el alma, deviene o carne o espíritu.

1) *La interacción en Adán:*

«Fue criado el primer Adán con un ánima bastante para sustentar el cuerpo, y nasció después el segundo Adán, para poner en nosotros el espíritu, que es el que da la vida verdadera a nuestra alma» (pág 176). «Estas dos naturalezas, tan discordes entre sí,

[28] El traductor castellano suavizó la frase de Erasmo cuando dice: «vermis impiorum non moritur et inferos suos iam apud superos patiuntur» V. 56.

avía muy bien acordado y atado aquel soberano maestro con una armonía y concordia maravillosa; mas la serpiente enemiga de la paz, las dexó entre sí unidas con miserable discordia» (pág. 158).

«Tres males heredamos de la culpa de nuestros primeros padres... ceguedad, carne y flaqueza» (pág. 186).

—La ceguedad, que es una niebla de ignorancia, escurece el juyzio de la razón, y ésta nació primeramente porque aquella claridad purísima del divino rostro que nos avía Dios partecipado se anubló... que apenas se parescen ya las señales de aquella ley de Dios que por su mano se avía en nosotros esculpido. Assí la ceguedad hace que en el escoger de las cosas desatinemos... sigamos lo malo teniéndolo por muy bueno. (Cf. V,21 C.)

—La carne, estraga la voluntad, despierta nuestra afición, y la importuna a que puesto que entendemos quál es lo bueno, pero amemos lo contrario.

—La flaqueza y poco esfuerzo, haze que la virtud que ya una vez hemos escogido, o por nos parecer cosa pesada la olvidemos, o vencidos de alguna tentación la desampararemos.

2) *La interacción en Cristo:*

La encarnación: «Ca no era suficiente la ley, guardándola carnal y exteriormente, para justificarnos, ni daba fuerzas, ni las tenía en sí para destruir el pecado, por esto suplió Dios sus defectos embiando su proprio Hijo en semejanza de carne obligada y sujeta a pecado, para que mediante el sacrificio de su carne, nos descarnase de toda carne y diese fuerzas en el espíritu... y desta manera la parte espiritual de la ley de Dios resucitasse, para que los que la siguiésemos seamos justificados, recibiendo della fuerzas en nuestro espíritu para no nos dexar vencer de la carne ni someternos ya a las cosas exteriores de la parte carnal de la ley, sino que nuestra manera de bivir sea espritual» (págs. 263-264).

Cristo-Hombre: «la santísima ánima de Christo, quien jamás ni un momento se partió la verdadera vida, que era la divinidad» (pág. 123), «apareció en semejanza de carne obligada y sujeta a pecado» (pág. 263).

Cristo-Modelo: Al ser Dios, la vida del ánima (pág. 123), de tal manera que según «el ánima podemos llegar a ser uno con Dios, de modo que si tú no tuvieras cuerpo, fueras una cosa divina» (pá-

gina 158), y «porque la ley espiritual por virtud de Jesucristo nos da la vida, pues hizo que resucitase la parte espiritual de la ley de Dios que se daba en nosotros» (pág. 264), resulta «por cierto que el fin y perfección de toda la ley es Jesu Christo, el qual es espíritu y es la mesma charidad» (pág. 290), al que «se le debe el alma y la vida y todo lo demás» (pág. 116).

3) *La interacción en nosotros:*

Armonía no perfecta: el hombre es la unidad de «dos naturalezas unidas con admirable discordia» (pág. 158), que no se puede «affirmar que en todas cosas y perfectamente la pueda alcanzar el hombre en esta presente vida, y aun digo que por ventura no le cumple al ombre tenerla, porque vemos que a sant Pablo le fue dado aquel estímulo de la carne» (pág. 180).

Las aficiones del cuerpo: «son nuestra Eva, por cuyo medio aquella muy astuta serpiente conbida nuestras ánimas y procura de las engolosinar a pestilenciales deleytes» (pág. 113); son «nuestro terrenal Adán, conviene a saber, la parte de nuestra ánima que está más junta o apegada a este cuerpo y que le sustenta y da la vida, que se quedó siempre inficionado de la inclinación del pecado» (pág. 114); son las que «desconcertada y trastocada la orden de las cosas, porfían por sujetar a la razón, que es ansí muchas veces incitada a seguir el parecer del cuerpo» (pág. 159).

El alma bajo el Espíritu: Si el alma se acoge a la razón, se hace semejante a Dios, y aun «los cuerpos de los buenos y justos, templos son del Espíritu Santo» (pág. 122) Sin embargo, la unión armónica entre el alma bajo el espíritu, y la carne, está en una relación inversamente proporcional: «descuydarse ombre bien de sí es tener verdadero cuydado, y assí, donde ay mucho cuydado del cuerpo siempre ay descuido del alma. Castigarse bien es hazerse provecho; bien perderse es conservarse» (pág. 113). Más aún, hasta el desasimiento del cuerpo: «porque sin duda no ay capitulación con Dios, sino que todo el tiempo que tuviéramos a cargo esta atenencia de nuestro cuerpo, que es hasta que Dios nos descargue dél, peleemos contra los vicios con odio capital» (pág. 115). Sabiendo que el ejemplo es Cristo, «cuya alma estaba totalmente poseída por la divinidad» (pág. 113).

Pecado y acto de virtud: El pecado es una enfermedad «assí del del ánima como del cuerpo» (pág. 373), y consiste «en sentir las cosas de la ley de Dios según la carne», o en tener «un cuidado carnal de las cosas que Dios manda» o en no querer «seguir su ley espiritualmente» (pág. 264), es vivir según lo que alcanza la carne solamente, sin sujetarse a la inteligencia y sentido espiritual de la ley, que libertó Cristo, y la llevó a cumplimiento «cuando despreció y tuvo en poco la carne y letra de la ley» (página 248). Sabiendo que es «carne no sólo la luxuria y deleytes, sino que según el Apóstol carne es todo lo visible y llama espíritu a lo que es invisible, y enseña que lo visible sirva para lo invisible, y no por el contrario» (pág. 263).

Acto de virtud: De Cristo es toda la victoria «pues él ha dado enteramente las fuerzas, pues además sólo él fue el primero y es el principal, que, libre y esento de todo pecado, desterró y destruyó para nuestro bien la tyranía del mesmo pecado» (pág. 125).

Mas tú hombre (inter Scylam Caribdimque) «siempre deves tomar tal medio que ni en confianza de la gracia de Dios te duermas seguro, haciendo la conciencia ancha, ni tampoco, desmayado y atemorizado por la dificultad de la guerra te rindas, y pierdas juntamente el corazón y las armas» (pág. 126).

CONCLUSIONES

1. Erasmo, en la exposición del Enquiridion, trabaja sobre una antropología platónico-origenista tricotómica, que ve en el hombre una composición de cuerpo, alma, y espíritu.

2. Se presupone una economía de redención, con un primer Adán creado y elevado; con una primera caída que marca la naturaleza con la ley del pecado, oscureciendo la razón, debilitando la voluntad, pero que no impide el que la ley eterna de Dios y su imagen sigan subsistiendo; con una redención del pecado por Cristo, que parece más bien restaurar y resucitar la parte espiritual de la ley de Dios, mantenida oculta, pero oscurecida por el pecado.

3. Se pone la personalidad del hombre en el Alma. Si bien es

verdad que el cuerpo es asumido siendo cuerpo santificado, sin embargo, hay textos que dan a entender el desprecio del cuerpo en razón de salvación. Esta dialéctica lleva a afirmar que, para Erasmo, será cuerpo santificado todo lo asumido por el espíritu (sea de las afirmaciones personales, o del mundo visible) y será carne todo lo que siga las inclinaciones contrarias al espíritu.

4. Se admite al hombre una participación en la santificación: lo cual presupone un libre arbitrio. Sin embargo, no aparece claro si sea necesaria la gracia para todo acto moralmente meritorio, y cómo se realiza la co-actuación de la gracia y del libre arbitrio.

5 Por tratarse de un contexto de fe, y en vistas únicamente a la santificación, no podemos calificar la exposición de Erasmo, sino como un estudio de Antropología teológica.

6. Ahora bien esta antropología hay que cconsiderarla en sus dos fases, ambas a dos igualmente erasmianas: la tricotómica y la dicotómica

a) la tricotómica: — se refiere más bien al hombre actual, tras la redención de Cristo, y aún, en estado de vida. El alma, en la que estriba la personalidad, gracias a sus dos partes (inmortal y cuasi-mortal) se encuentra ante sus otros componentes humanos: carne como ley de pecado, y espíritu como ley eterna en nosotros.

b) la dicotómica: — se refiere más bien al primer hombre Adán ya elevado y antes de la caída: en él se habían dado dos fases: el alma viviente (i. e. alma-cuerpo vivientes), y ánima vivificante (ánima bajo el espíritu)

— se refiere al hombre en su estado de término en el que habrá devenido o carne (cuerpo-alma viviente con la ley del pecado como dominante) o espíritu (cuerpo-alma viviente-ánima vivificante bajo el influjo del espíritu).

Valoración de la exposición de Alfons Auer [29]

A. Auer recoge en este libro, que presentó como trabajo de Habilitación en la Universidad de Tübingen, el ideal de la santidad

[29] Auer, Alfonso, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen.* Nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam. (Düsseldorf, 1954).

de los cristianos según el *Enchiridion militis christiani* de Erasmo de Rotterdam.

El capítulo primero recoge el esquema espiritual de Erasmo en sus tres aspectos: «Homo religiosus, Homo ludens, Homo duplex». En el capítulo segundo se detiene en el ambiente religioso y cultural de Erasmo, y estudia el desarrollo del pensamiento erasmiano hasta la edición del Enquiridion. El tercer capítulo está dedicado a un estudio en conjunto del Enquiridion, y esto en sí mismo, y en relación a los restantes escritos del mismo Erasmo.

Pero es el cuarto capítulo el que intentamos valorar aquí. A. Auer lo intitula: Antropologische Grundlegung. Lo subdivide el autor en dos partes: *a*) Das Weltbild als Rahmen für das Menschenbild y *b*) Die Darstellung des Erasmischen Menschenbildes.

a) No se detiene en la exposición de la imagen del mundo de Erasmo, y esto porque el autor del Enquiridion no trata expresamente de este tema. Llega a concluir A. Auer que Erasmo admite *dos* mundos el «intelligibile», «die für Erasmus nicht eine metaphysische Abstraktion. Sie ist konkret und personal» (pág. 65), y el «visibile».

Sin embargo, creo que habría que insinuar aquí que Erasmo, conforme a la atinada exposición del mismo A. Auer del homo duplex, llega a afirmar cierta tricotomía mundana cuando dice: «Duos igitur quosdam mundos... Tum hominem veluti tertium quendam mundum... (V,27 D). Este juego de dicotomía y a la vez tricotomía está muy conforme con la exposición dicotómico-tricotómica que hemos visto que Erasmo ha expuesto en su antropología. Este paralelismo entre antropología y mundanidad nos llevaría a no aceptar del todo el distanciamiento que A. Auer quiere ver entre Erasmo y el ideal antropológico de los Humanistas cuando dice: «Er geht auch nicht ein auf die wiederum bei manchen Humanisten so beliebte Idee vom Menschen als dem Mikrokosmos» (pág. 78).

b) Pero pasemos al punto que más nos interesa, el de la imagen del hombre. Así nos lo resume A. Auer: «Erasmus ist im Inhaltlichen seiner anthropologischen Auffassungen keineswegs originell. Er hat um der Einfachheit und Klarheit willen das platonisch-dichotomische Schema Leib-Geist übernommen. Dieses war ihm aus dem Studium der Kirchenväter, aus dem Umgang

mit John Colet und sicher auch durch eigene Platonlektüre geläufig» (pág. 78). Y un poco más adelante continúa: «Dem Versuch des Erasmus, die von Platon übernommene Psychologie mit der Autorität der Bible, vor allem des hl. Paulus zu stützen, mussten sowohl die Berechtigung als auch die Klarheit und die Tiefe abgesprochen werden» (pág. 78).

Ante estas conclusiones no cabe menos que preguntarse primero por el proceso del pensamiento erasmiano, y segundo por el lugar que le es reservado a Orígenes.

1.º Según el profesor de Tübingen, Erasmo ha recogido el esquema dicotómico y platónico alma-cuerpo, de las lecturas de Platón y de estudio de los Santos Padres (?), y nos lo ofrece apuntalado con textos bíblicos. Ya hemos copiado en página 5 un pasaje del Enquiridon que demuestra ser inverso el proceso mental de Erasmo: los platónicos son los que se acercan al pensamiento «de los profetas y del Evangelio».

2.º El lugar reservado a Orígenes nos lo concreta A. Auer en estas palabras: «Um die von ihm vorgetragene dichotomische Auffassung noch klarer zu machen, stellt Erasmus sie vergleichsweise der trichotomischen des Origenes gegenüber. Mit Berufung auf I Thess. 5-23, Is. 26,9 und Dan. 3,86 teilt Origenes «nicht unvernünftig», wie Erasmus sagt, den Menschen in drei Teile» (página 77).

Según esto, Erasmo ve como razonable la exposición que Orígenes hace de la Escritura en sentido tricotómico, y, sin embargo, prefiere acogerse a la sentencia platónica-dicotómica. Muchas preguntas se le podían hacer al Dr. A. Auer, como por ejemplo: ¿dónde aparece el que Erasmo rechace o al menos no acepte la opinión de Orígenes que, según Erasmo, es una interpretación «non absurde» (V, 19 E) de san Pablo? ¿no se dan textos en el Enquiridion que no sólo insinúan sino que afirman el que Erasmo tiene, en su juego de *Homo duplex,* la triconotomía?, ¿cómo interpreta el pasaje ya citado y que ahora repito?: «Est igitur homo prodigiosus quoddam animal ex duabus *tribusve* (el subrayado es mío) partibus multo diversissimis completum» (V, 11 E).

Más bien creemos que Erasmo pretendió unir en su exposición tanto la dicotomía platónica y escriturística, con la tricotomía origenista y del mismo modo escriturística, del modo que ya hemos

explicado en el cuerpo del artículo. Por lo que tenemos que negar precisamente la primera afirmación de A. Auer: «Erasmus ist im Inhaltlichen seiner anthropologischen Auffassungen keineswegs originell» (pág. 78). Todo lo contrario: acertada o no, nos da una unión de dos corrientes antropológicas filosófico-teológicas existentes hasta entonces.

José Luis Orella, S. I.

LA CONGREGACIÓ SETCENTISTA DELS MONESTIRS CISTERCENCS DE LA CORONA D'ARAGÓ I SANTES CREUS

Preliminar

El tema de la Congregació setcentista de monestirs de la Corona d'Aragó i Santes Creus, ultra la bibliografia anterior que anirem esmentant en el curs d'aquest treball, ha estat tractada recentment amb aportació i destacades dades documentals [1]. Però, ben lluny d'esgotar la matèria ens ha estimulat al seu estudi, i amb aquest assaig intentem, i creiem que assolim, una visió més àmplia i un coneixement força més precisat de les relacions de la Congregació amb el monestir de Santes Creus durant els seus primers anys, més o menys durant un quart de segle.

El moment històric del nostre monestir, com el de totes les cases cistercenques de la terra, fou molt interessant. La transformació de la vida monàstica, molt profunda. Creiem que la seva revisió davant la documentació inèdita que incorporem esdevé alliçonadora, tot i tenint molt en compte els estudis a què hem fet al·lusió i que aprofitarem degudament, així com altra bibliografia que anirem comentant a les notes.

Santes Creus i els antecedents congregacionistes

Potser val la pena de considerar com un precedent remot de la futura Congregació la reunió o assemblea d'abats cistercencs

[1] Tomàs Moral, *Un capítulo de la historia de la Congregación cisterciense de la Corona de Aragón*. «Yermo» 6 (El Paular, 1968), 77-105. Aquest treball tracta, primordiament, de la incorporació a la Congregació dels monestirs Cistercencs navarresos encara que hi ha moltes altres dades fins ara poc divulgades que podrien interessar al tractadista de la Congregació en general; però menys al nostre estricte tema de les relacions amb el monestir de Santes Creus del qual no hi ha cap referència específica.

celebrada a Saragossa l'any 1537 [2], i manada juntar pel visitador general de les Espanyes, suposem amb delegació de l'abat i Capítol general de l'orde cistercenc, que llavors era fra Fernando de Aragón, abat de Veruela. A aquesta assemblea van assistir diversos abats, dels monestirs dels regnes de Navarra, d'Aragó, de València i del Princpat de Catalunya: els quals, el dia 5 de maig de l'any esmentat, aplegats a la casa del prior de la col·legiata del Pilar de Saragossa, dictaren vint-i-set ordinacions; que signaren i firmaren, ultra l'abat visitador, els següents: Fernando Martín de Rada, doctor d'ambdós Drets, de La Oliva; Miguel de Cack, mestre en Arts i batxiller en Teologia, de Sant Salvador de Leyre; Miguel Guerrero, mestre en Teologia, de Santa Fe; Gaspar Bellver, mestre en Arts i doctor en Teologia, de Valldigna; Fernando de Lerín, de Poblet; Gil Adam, de Piedra; Jaume Valls, de Santes Creus; Jeroni Sans, de Benifassar; Rodrigo de Azebedo, de Iranzo; i Martin de Gues, doctor en Teologia, de Fitero. En total, onze abats: quatre navarresos, tres aragonesos, dos valencians, i dos catalans.

Si per la consideració geogràfica dels abats reunits, aquesta assemblea abacial evoca tan justament la demarcació territorial de la Congregació que s'establí i perfeccionà un segle després, el contingut doctrinal de les 27 ordinacions acordades per ella ja avancen una programàtica associativa moltíssim suggerent. Un repàs de les ordinacions que fan al nostre objecte, ens proporcionen aquests elements de consideració:

— la convocatòria d'una nova reunió d'abats dels quatre regnes per a la Dominica del Bon Pastor d'al cap de tres anys, que serà el 1539, i al monestir de Santa Fe [3], prop de Saragossa (ord. 1)

— l'obligació que tenien tots els abats d'assistir-hi; l'absència havia d'ésser justificada per acta notarial estesa per persona aliena al monestir de l'abat causant (ord. 2)

— els abats absents que no s'haguessin justificat serien sospesos

[2] La versió del document de què ens servim diu clarament aquesta datació; però com que en un altre lloc d'ell es convoca una reunió per a tres anys més tard, i es concreta que s'escaurà a l'any 1539, aflora el dubte que aquesta reunió o assemblea de Saragossa podia haver estat celebrada l'any 1536.

[3] Aquesta puntualització cronològica suscita el dubte registrat a la nota anterior. O la reunió d'ara es celebrà l'any 1536, o la convocatòria de la nova reunió convé a l'any 1540. Aquesta convocatòria devia fer-se al monestir de Santa Fe per mor de la seva equidistància, com l'anterior s'havia fet a Saragossa pel mateix motiu.

durant tres mesos i pagarien 30 florins reials aragonesos (ord. 3)

— les penalitats serien pagades a l'abat Visitador que n'enviaria la meitat a l'abat general; la resta es destinaria a despeses capitulars, o a allò que determinessin els abats reunits, suposada l'aprovació de l'abat general

— les penitències imposades pels definidors i les ordinacions que no puguin ésser fàcilment dispensades pels abats dels monestirs (ord. 8)

— els abats trienals, acabat el trieni tornaran al dormitori i que no es pugui bastir una cambra independent o particular per a ells (ord. 11)

— les ordinacions d'aquesta assemblea havien d'ésser llegides quatre vegades cada any al Capítol de cada monestir (ord. 19)

— cap abat no podia acceptar cap comissió sense llicència del visitador (ord. 23)

— d'aquestes ordinacions se n'havien de lliurar dues versions a cada monestir; una en llatí, i una altra en llengua vernacla (ord. 27) [4].

La reunió celebrada l'any 1539 al monestir de Santa Fe, acordada per l'assemblea abacial de Saragossa, fou convocada pel mateix Fernando de Aragón: Van acudir a la citació els abats dels monestirs de Piedra, de Poblet, de Santes Creus, de Valldigna, de Benifassar, de Fitero, de La Oliva, de Ilranzo i de Leyre; però ja no els va presidir l'esmentat Fernando de Aragón, monjo de Piedra i abat de Veruela, perquè l'emperador l'havia promogut a l'arquebisbat de Saragossa el 20 de març de 1539, i delegà les funcions presidencials a l'abat de Santa Fe [5].

Les circumstàncies territorials i doctrinals d'aquesta assemblea, creiem que tenen tota la valor d'un precedent de la congregació, si més no com un imperatiu de comunicació intermonacal per enrobustir la disciplina monàstica, que estableix, però, una comunitat d'obligació als monestirs que s'apleguen sota l'autoritat d'un abat constituït *primum inter pares* per delegació expressa de la

[4] RABORY, JOSÉ, *Documentos sobre la Congregación de Aragón de la orden del Císter*, (=RABORY) «Cistercium», 12 (1960) 247-260. És la traducció del treball: *La Congregation d'Aragon de l'ordre de Citeaux* «Revue Mabillon» (1914) 305-332. Citarem sempre per la versió castellana.

[5] FINESTRES Y DE MONSALVO, JAIME, *Historia del real Monasterio de Poblet* (=FINESTRES), IV (Barcelona, 1949), p. 118.

suprema autoritat de l'orde. Tot això, que obeïa a una necessitat, no atemptava la peculiaritat de la vida dels monestirs; no importava cap canvi en el seu règim; no innovava substancialment res de la vida consuetudinària. Solament la reforçava, la garantia, la vigilava. La Congregació, com veurem, fou tota una altra cosa, en una multiplicitat d'espectes. Però el precedent, ajudat d'altres consideracions i circumstàncies, foren factors que anaren viant el nou organisme.

Una d'aquestes circumstàncies fou la intervenció personal del rei en les qüestions religioses del seu temps. Escauria ací fer una relació d'aquesta política cesarista d'intromissió en els problemes de disciplina religiosa i eclesiàstica. Podríem multiplicar ací les disposicions de dret o de fet, que facultaven la reial i catòlica majestat que fes i desfés en la provisió de prebendes i de benifets eclesiàstics de tota mena, des del menystingut curat o renda, a la més alta administració espiritual i de temporalitats de l'església regular i secular.

Els priorats, les abadies, les mitres i les púrpures; tot havia d'estar a les mans del rei; tot supeditat a la seva autoritat i a la seva absurda ingerència.

Pel que fa al nostre objecte només citarem un cas, perquè és molt alliçonador, i perquè la seva executòria fou funesta per a Santes Creus, ja que el privà d'una de les prerrogatives més considerables del monestir: el priorat de Montesa. Aquest priorat havia estat exercit pacíficament per un monjo de Santes Creus nomenat per l'abat des de la fundació de l'orde en 1319 fins a les darreries del segle XVI; és a dir unes tres centúries més aviat curtes. Però les intromissions reials obtingueren el 15 de març de 1587 una butlla pontíficia d'incorporació a la corona d'Espanya de l'orde de Montesa [6]; encara que la incorporació no es va consumar fins al cap de cinc anys, perquè vivia el mestre de l'Orde i se'l mantingué en la seva dignitat fins a la mort. Però el dia 8 de desembre de 1592 els comissaris reials prengueren possessió del mestrat vacant anexionat a la corona pel decret pontifici de 1587 [7]; aquests comissionats eren fray Juan Pacheco y fray Juan de Quintanilla, tots dos

[6] SAMPER, HIPPOLITO DE, *Montesa ilustrada* (= SAMPER), (València, 1669), II, p. 299.
[7] SAMPER, II, p. 343.

de l'orde militar de Calatrava [8], l'autoritat espiritual i temporal de la qual ja pertanyia a la reial majestat.

Encara, després d'aquest fet, els monjos de Santes Creus conservaren durant mig segle més el priorat de Montesa; però els seus inqüestionables drets anaven de corcoll. Van servir el càrrec monjos veritablement egregis, d'algun dels quals caldrà que fem esment en aquest treball; i no caldria dir que aquests monjos entusiastes congregacionistes, eren addictes al rei. Però a desgrat que hi maldaren abnegadament, aferrissada, foren retuts per uns mateixos corrents innovadors que defensaven. La Congregació de monestirs de la Corona d'Aragó servia les mateixes apetències d'intervenció reial que la incorporació a la Corona de tots els grans mestrats de tots els ordes militars de tots els seus regnes. Més que una conveniència de disciplina monàstica, fou una imposició reial per a disposar al seu lliure albir dels nombrosos recursos que a la comoditat política del rei d'Espanya comportava la seva intervenció en els monestirs de la Corona catalano-aragonesa.

Les pressions reials i la posició de l'Orde

a) *Viatge i mort de l'abat general*

Avui com avui no sabem exactament quan, ni com, s'inicià el moviment congregacionista als nostres monestirs. Les simpaties al nou sistema vingueren de fora, concretament de Castella i no és agosarat sentar que entraren per Aragó i per Navarra. Hi ha raons que ho abonen: la proximitat geogràfica amb els monestirs castellans, ja constituïts congregacionalment; i una major inclinació dels monestirs aragonesos a doblegar-se als desigs reials. A Catalunya la reialesa sovint topava amb resistències insospitades, sota el pretext d'emparança en els furs vigents.

Aquesta conjectura que sorgeix tota sola de la consideració del fenomen congregacionista, està contrafortada pel fet que a Aragó és on la Congregació prengué més aviat i sense cap mena de resistència, ans probablement amb simpatia; i, certament, amb total aquiescència. D'altra banda, sabem que alguns dels principals pro-

[8] Samper, I, p. 521; i II, p. 655.

pugnadors de la Congregació foren monjos aragonesos. Ja en direm alguna cosa. Però no tots.

Santes Creus i Poblet van desplegar una forta resistència a admetre la Congregació. Malgrat aquesta resistència, trobem ben d'hora indicis que persones de consideració combregaven amb les noves idees, principalment a Santes Creus. Ens fa l'efecte que un monjo d'aquesta casa que una vintena d'anys màs tard havia d'assolir la màxima jerarquia del nou sistema, a primeries del segle XVII ja treballava de ferm a favor de la Congregació. Hi ha una referència de l'estada de fra Joan Salines a Roma, que ens la hi fa sospitosa.

Fra Joan Salinas, monjo de Santes Creus, gran amic del rei, gran adulador i servidor de la reial majestat, fou una peça de gran consideració en els maneigs del rei per a l'establiment de la Congregació als monestirs dels seus estats de la Corona d'Aragó. I sabem que fra Joan Salines era a Roma l any 1602, per afers de l'Orde [9]. Afers que no coneixem determinadament, però que relacionem amb el moviment congregacionista que llavors ja començava a infiltrar-se als nostres monestirs. No direm que anés precisament a Roma a treballar per la futura Congregació, encara que seria absurd negar que, trobant-s'hi, procurà afavorir els desigs del rei. Llavors era Vicari general de l'Orde del Císter a Catalnnya fra Ignacio de Ibero, abat de Fitero. És simptomàtic que fra Salines, des de Roma, enviés a l'abat de Fitero alguns documents que hi trobà; i també és simptomàtic que fra Ibero fou depost de la seva dignitat Vicarial un parell d'anys més tard, precisament trobant-se a Santes Creus el Rdm. Edmon de la Creu, abat general de l'Orde, el 3 d'agost de 1604 [10].

Precisament el viatge de l'abat general, que és suficientment conegut pels esments que en fa Finestres, fou emprès amb el doble objectiu de concordar les coses perquè si calia inexcusablement establir la Congregació de monestirs de la Corona d'Aragó, aquests

[9] *Acta Sanctorum*, october XII (=*Acta Sanct.*) (Bruxellis, 1884), p. 97; RELLES ONOFRE, *Vida, virtudes y milagros de San Bernardo Calvó, religioso cisterciense, abad de Santas Cruces y obispo de la ciudad de Vique* (Barcelona, 1689), p. 220; JUNYENT, EDUARDO, *Veneración y culto tributado a San Bernardo Calvó*, apéndice al libro de RICARD, JOSÉ, *San Bernardo Calvó* (Barcelona. 1943), página 325.

[10] Arxiu de Poblet (=A P) armari I, calaix 9, n. 136.

monestirs i la Congregació que els integrés restessin sotmesos a l'autoritat jeràrquica i constitudinària de l'abat del Císter i del Capítol general; i, també, per a procurar el retorn a aquesta submissió dels monestirs cistercencs constituïts en Congregació a Castella, i que no reconeixien aquella jerarquia.

Per a aquest viatge, emprès a les darreries de l'any 1603, l'abat general s'havia procurat lletres pontifícies que li havien de facilitar el seu propòsit, principalment en el cas de la visita als monestirs castellans. Ultra les referències, suficients al nostre cas, que ens proporciona l'historiador de Poblet, coneixem una crònica molt detallada d'aquest viatge redactada per un cortesà del rei de França que va acompanyar-lo i que reflexa, de tant en tant, l'objectiu de l'abat general i les dificultats que l'hi entorpiren,[11].

L'abat general practicà la visita a Santes Creus, on era per la festa dels Reis de 1604 [12]; i a Poblet, on era el 25 de gener del mateix any [13]. El viatge de l'abat general fou angoixós, perquè la salut el traí, i perquè tot ell fou un calvari de desenganys. Mentre visitava Poblet va saber que el rei era a València i s'hi adreçà. Però la rebuda reial, agenciada per bons amics, fou glacial. El rei estava enfadat perquè l'abat general havia visitat els monestirs catalans — solament Santes Creus i Poblet — sense el seu permís. Hi hagué una audiència feixuga i de circumstàncies; en ella, l'abat general confiava que el rei li atorgaria el seu beneplàcit perquè pogués visitar els monestirs castellans; però no aconseguí res més que dilacions i citar-lo que acudís a Valladolid, on la cort reial

[11] *Voyage faict par M. Barthélemy Joly conseiller et aumonier du roy, en Espagne, avec M. Boucherat abbé et General de Cisteaux* (= *Voyage*) «Revue hispanique» 20 (New-York-París, 1909), 459-618. Encara que el nom de l'abat General està equivocadament atribuït, puix hauria de dir Edmon de la Creu i no Nicolau Boucherat. Citarem per aquesta versió del manuscrit francès n.° 24917, ff. 1-67 de la Bibliotèque Nationale, de París; que hem utilitzat reiteradament per a diversos estudis nostres, entre els quals cal tenir en compte: *Viatge a Poblet i a Santes Creus de l'Abat General del Císter i algunes notícies que s'hi relacionen* (=FORT, *Viatge*) «Miscelanea Populetana» (Scriptorium Populeti, 1) (Abadia de Poblet, 1966), pp. 433-462, i *El sublime y esteril sacrificio de un abad General del Cister* «Cistercium» (1969) 70-74. Sobre aquest viatge, vegeu: MIQUEL, FRANCESE A., *Viatge a Catalunya d'un conseller del rei de França l'any 1603* (Episodis de la història, 98-99) (Barcelona, 1967). L'editor Aguilar, de Madrid, l'any 1962 en va publicar una versió castellana, molt desafortunada, en un dels tres volums dels *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, a càrrec de J. GARCÍA MERCADAL, i que val més no tenir en compte.

[12] *Voyage*, p. 497.

[13] FINESTRES, IV, p. 209.

seria per Setmana Santa [14]; i on sembla que l'abat general tampoc no aconseguí res. Llavors eren addictes a l'abat general els monestirs de Catalunya, de València, de Mallorca, d'Aragó, i probablement els de Navarra. L'Abat general visità el de Valldigna, a València [15]; on també rebé l'homenatge de l'Orde Militar de Montesa, de la regla cistercenca; el de Benifassar, també del regne valencià, on presidí l'elecció d'abat [16]; el de Rueda [17]; i el de Santa Fe [18], aquests darrers tots dos del regne d'Aragó. Però a Alcanyís rebé el refús del Comanador de Calatrava, de la regla cistercenca, que no li reconegué la jerarquia espiritual perquè el Mestrat de l'Orde estava anexionat al rei d'Espanya [19]. Per això quan ja en plena estepa castellana passà prop del monestir de Valbuena (Valladolid) ja ni pensà entrar-hi [20], perquè pertanyia a la Congregació castellana de monestirs cistercencs, que se li havien revoltat i separat ja feia uns quants anys.

A Valladolid sembla que no arranjà res. No ens consta que el rei li negués l'autorització, que portava del papa, per a visitar els monestirs castellans; però ens costaria ben poca cosa d'assegurar-ho perquè n'estem convençuts. Per això vençut pel fracàs, amargat de pena, i retut per les xacres retornà a Catalunya que li era fidel, passant probablement per Poblet, certament per Santes Creus [21], i arribant a Barcelona on morí el 21 d'abril de 1604, a la casa del priorat de Nazaret, que era de Poblet [22].

Ben pocs dies abans de la seva mort, com ja hem dit, l'abat general Edmon de la Creu, per document datat a Santes Creus el 3 d'agost de 1604, va deposar del càrrec de Vicari general de l'Orde l'abat Ignacio de Ibero, de Fitero, per simpatitzant i concomitant als nous corrents; i, probablement, perquè era molt addicte a la catòlica majestat. En lloc seu, i ben pocs dies abans de morir, de-

[14] *Voyage*, p. 548 i sgs.
[15] *Voyage*, pp. 520-527.
[16] *Voyage*, pp. 529-530.
[17] *Voyage*, p. 531.
[18] *Voyage*, p. 533.
[19] *Voyage*, p. 530.
[20] *Voyage*, p. 547. El cronista del viatge hi fa aquest breu, però sucós comentari: «abbaye de Bernardins Castillans, que nous évitions comme nos parties adverses».
[21] A P, arm. I, c. 9, n.° 136.
[22] FINESTRES, IV, p. 210.

signava l'abat Simó Trilla, de Poblet; si bé molt respectuós amb el rei, aferrissat contrari a la nova Congregació. El document és del dia 10 d'agost de 1604 [23].

Felip III, *el Piadoso,* aprofità la circumstància de la mort de l'abat general i d'aquesta designació de l'abat de Poblet, per a confirmar aquest en el càrrec de Vicari general per reial ordre dictada a Ventosilla el 24 d'octubre següent [24]. Ben pocs dies més tard el rei aconseguia que el nunci del papa en els seus regnes promulgués un decret de comissió a favor de l'abat Simó Trilla, de Poblet, per tal que, com a Vicari general de l'Orde, vagi a diversos monestirs a esmenar algunes de les disposicions que el difunt abat general, Edmon de la Creu, havia dictat en la seva recent visita. El decret del nunci apostòlic, cardenal Domenico Gimnasio, fou datat a Valladolid el dia 10 de novembre de 1604, i perquè no ens càpiga cap mena de dubte de la rel reial del document, aquest fou enviat a l'abat Trilla de Poblet juntament amb una carta del propi Felip III datada el 31 de desembre, també a Valladolid [25].

La comissió manada pel nunci és ben explícita: el difunt abat general havia constituït a perpetuïtat els abats dels monestirs cistercencs de Valldigna, de Benifassar, de Santa Fe i de Piedra, que eren triennals. Això, segons el document, contravenia diverses constitucions papals i altres de disciplina canònica. I li mana que, en virtut de la comissió, faci tornar les abadies a la seva anterior vigència de tres anys [26]

Les pressions reials a Roma anaven preparant l'establiment de la Congregació. Rabory ha publicat el contingut de la constitució «Ex coniuncto» promulgada pel papa el 14 de desembre de 1604 i datada al Vaticà [27]. Segons aquest autor l'esmentada constitució papal fou preparatòria de la Congregació de monestirs cistercencs que no havia de trigar a establir-se als estats de la Corona d'Aragó

[23] A P, arm. V, cal. 9, n.º 138. Finestres, IV, p. 210, diu que és del 19, probablement per haver escrit un 9 en lloc d'un 0.

[24] FINESTRES, IV, p. 210.

[25] FINESTRES, IV, p. 210.

[26] «Cum, sicut nobis innotuit, Generalis eiusdem ordinis Cisterciensis jam defunctus, Constitucioni prelibati sanctissimi Domini nostri (Clementis pape VIII) contraveniendo, abbates monasteriorum Vallisdigne, Benifaza, Santa Fe, et Piedra, predicti ordinis, qui triennales tantum excedebant, perpetuos constituerit... Nos volentes omnia sic gesta per dictum quondam General in pristinum statum reponere...» FINESTRES, IV, pp. 261-262.

[27] RABORY, p. 251.

i a Navarra. Una de les coses decretades que més ens interessa destacarací d'ella és la teriennalitat dels càrrecs congregacionistes; com així mateix, dels abats de cada monestir. Com és evident, aquest criteri, sustentat pel rei d'Espanya, estava en pugna amb el sustentat pel difunt abat general, que, com veurem, era el criteri de tot l'Orde cistercenc.

Mentrestant el rei feia i desfeia al seu albir. Quan el mestratge de l'Orde de Montesa fou incorporat a la Corona n'era prior, com era de consuetud, un monjo de Santes Creus. En aquest cas, fra Bernat de Tous, personatge molt dotat; però que probablement no servia als designis de la cesària majestat. Per això el rei el rellevà d'aquell càrrec en 1605, i l'envià a Santes Creus [28], d'on passà a l'abadia d'Escarp, i on morí l'any 1611 [29]. Llavors, 1605, el rei, contravenint la consuetud de gairebé tres segles, perquè el nomenament de prior de Montesa era competència de l'abat de Santes Creus, nomenà per al càrrec fra Joan Salines monjo del monestir [30].

b) *Elecció del darrer abat vitalici de Santes Creus*

L'esperit congregacionista s'anava infiltrant a Santes Creus. El dia 21 de juliol de 1608 hi morí l'abat Pere Nogués [31]. Uns quants dies més tard, a Santes Creus mateix i sota la presidència de l'abat de Poblet, fou elegit novament abat de Santes Creus fra Jaume Carnisser. L'acta notarial d'aquesta elecció, tan inexpressiva en altres conceptes, concreta molt bé que l'elecció es féu d'acord amb les normes derivades de les lletres papals de Pius II, com si expressament volgués subratllar-ne la legitimitat [32]. També és molt sig-

[28] «Quando el Maestrazgo se incorporó a la corona, era prior de Muntesa el P. Fr. Bernardo de Tous y lo fue hasta el año 1605 en el qual su Majestad le dio licencia para que volviesse a su convento de Santas Cruces». SAMPER, II, pág. 678.

[29] Ben poca cosa havia de significar per a fra Bernat de Tous el càrrec d'abat d'Escarp, si, com diu un anotador domèstic de Poblet, les rendes d'aquest monestir s'aplicaren a les despeses d'organització de la Congregació; vegen-ho a GUITERT I FONTSERÉ, JOAQUIM, *Col·lecció de manuscrits inèdits de monjos del reial monestir de Santa Maria de Poblet.* Manuscrit n.° 5. Original del P. Joan Vallespinosa: *Relíquies de Poblet.* (La Selva del Camp, 1949), p. 13.

[30] SAMPER, II, p. 678.

[31] A P, arm. V, cal. 25, n.° 4, ff. 156-157 v. És l'acta notarial de defunció, molt curiosa.

[32] A P. arm. V, cal. 25, n.° 4, f. 158: L'elecció, diu el document, es féu «iuxta mentem, seriem et thenorem quarumdam litterarum, apostolicarum sanctissimi in Christo patris et domini nostri Pii divina providencia pape secundi».

nificativa l'acta capitular de 24 d'octubre de 1608 a Santes Creus, que no podríem precisar si fou anterior, com sembla, a l'elecció de nou abat, o en fou conseqüència: la comunitat, presidida pel prior, a instàncies del lloctinent reial del principat de Catalunya, féu vot de no negar l'obediència a l'abat general del Císter [33]. Pocs dies més tard, a Barcelona, i a les cases que el monestir de Santes Creus tenia a la Riera de Sant Joan, davant l'abat de Poblet Simó Trilla que n'havia presidit l'elecció, el novament electe abat de Santes Creus, fra Jaume Carnisser, prometé la consueta fidelitat a l'Orde cistercenc. L'acta notarial que se'n redactà és prolixa; però moltíssim interessant, i d'ella cal remarcar que el nou abat promet davant Déu i els seus Sants, fidelitat i digna subjecció, obediència i reverència a l'orde cistercenc del qual era fill sumís i addicte, i a l'abat Trilla com a representant del reverendíssim Abat General de l'orde i els seus successors [34].

Totes aquestes pràctiques no eren sobreres. Sabem que la comunitat de Santes Creus no estava concorde en l'elecció. Ja apuntaven les dues tendències: la consuetudinària, encarnada per la major part de la comunitat; i la renovadora o congregacionista, que issava una minoria que, inferior a l'altra fracció en nombre, tenia molta consideració monàstica i comptava amb l'ajut del rei. Els monjos de Santes Creus contrariats pels resultats de l'elecció les emprengueren contra l'abat Carnisser novament elegit, i feren igualment blanc de les seves denúncies, l'abat Trilla de Poblet, que pel seu ofici de Vicari general de l'orde, en nom d'aquesta convalidà l'elecció feta. Els monjos congregacionistes de Santes Creus les emprengueren fortament contra els dos abats — val a dir, aferrissadament anticongregacionistes — i cursaren tota mena de raonaments al nunci del papa davant la reial i cesària majestat, i al mateix rei d'Espanya. Els més compromesos d'aquests monjos congregacionistes es refugiaren al monestir que Santes Creus tenia amb categoria de Priorat a l'Eula, Perpinyà, des d'on seguiren la

[33] «Die. XXIIII. Mensis octobris anno a nativitate Domini. M.DC.VIII. in capitulo monasterii Sanctarum Crucum. — Conclusio et determinacio facta in capitulo monasterii Sanctarum Crucum per reverendos priorem et monachos eiusdem monasterii Sanctarum Crucum ibidem hac de causa congregatos instancie excellentissimi locumtenentis Cathalonie, de non neganda obediencia generali Cistercii est votata»; A P. arm. V, cal. 25, n.º 4, f. 188.

[34] Es tracta d'un document curiós, que creiem útil de publicar íntegrament a l'apèndix.

implacable campanya de desprestigi contra aquells abats, darrers representants i defensors d'una organització monàstica secular, i també de lluita amb totes les armas i a favor de la Congregació [35].

En saber aquests disturbis l'abat general de l'orde cistercenc, a fi de concordar les coses, i evitar cap mena de sospita d'odi o de malvolença, o de venjança per part de l'abat Carnisser contra els seus súbdits refugiats a l'Eula, va comissionar els abats dels monestirs de Fitero i de Veruela, per tal que anessin a l'Eula, i amb plenaris poders per a totes les coses concercents la visita; una de les qüestions que en la carta de diputació encomanava l'abat general, era que els monjos de l'Eula havien de prestar total obediència a l'abat Carnisser de Santes Creus fins a la seva mort [36].

Les intrigues dels descontents a Santes Creus no paraven, de tal manera que els monjos de Santes Creus cregueren convenient informar-ne la reial majestat. I així ho feren en una carta de l'any — de 1609? — on justifiquen que havien elegit fra Jaume Carnisser, i que ho havien fet persuadits de com fra Carnisser havia exercit ja altres càrrecs, en els quals havia manifestat les seves qualitats de prudència, de discreció i de saber. També fan constar que l'elecció és féu canònicament, és a dir, guardant totes les constitucions regulars i consuetuds antigues; i que l'elecció es consumà amb tanta conformitat, i pau i tranquillitat, com no es podia invocar un precedent des de molts anys ençà. I denuncien la falsedat de les raons dels protestataris, que han atemptat la quietud, la reputació i el bon nom que havien heredat dels seus avantpassats. Entre els signants d'aquesta carta, enviada al rei, assenyalem els monjos Antoni Anglès; Pere Costa; Joan Valentí; Antoni Basora, sagristà; Francesc Argilés, cambrer; Hilarió Gil; Pere Coll, bosser; Jeroni Fenollet president; Antoni Saragossa, regent de Montoliu, i fra Eloi Moreno. Entre els contraris coneixem els monjos Llorenç Roger i Joan Planas [37]. Podríem arriscar altres noms.

[35] TODA, EDUARD, *Poblet en comensar el segle XVII* «Butlletí arqueològic» 36 (Tarragona, 1936) 129. Vet ací una frase lúcida d'aquest tractadista, sovint apassionat excessivament: «Així treia l'orella l'esperit congregacionista que certs monjos aragonesos començavan a infiltrar en els dos cenobis catalans».

[36] RABORY, p. 253: «Mandando omnibus ac singulis eiusdem loci regularibus ut in his omnibus et atengentibus vobis ut prefertur solis omnem obedienciam impendant et prestent, presentibus valituris usque ad mortem predicti domini Jacobi (Carnisser) ut prefatum est duraturis...»

[37] TODA, *Poblet*, p. 129.

No creiem que aquesta carta dels monjos de Santes Creus al rei fos antecedent, sinó efecte, d'una desafortunada acció que per part de la nunciatura de Madrid es va seguir contra l'elecció de l'abat Carnisser. Llavors era nunci el cardenal italià Decio Caraffa, a qui ha estat atribuïda una total absència de pràctica de la diplomàcia, i que cregué que podia entaular procediments directes per tal d'arranjar el problema suscitat, la única solució del qual no s'acudia sinó atropellant la justícia i la veritat al servei del rei. El nunci va enviar un comissari seu, anomenat Joan Bruno Palesqui, el qual no féu sinó arribar i empresonar els abats de Poblet i de Santes Creus, i cometre altres actes d'evident abús d'autoritat; instal·lat a Tarragona, i allargant excessivament la informació sobre la legitimitat de l'elecció de l'abat Carnisser fins a moure els cònsols de la ciutat a dirigir una carta directament a la reial majestat, datada el 13 de juny de 1609 i de la qual són aquests mots textuals: «Lo doctor Joan Palesqui, comissari del Nuncio de sa Santedat, rebent en esta ciutat informatió de la electió de abat feta en lo monestir de Santes Creus en persona de don Jaume Carnisser, en la qual presidí don Simon Trilla, abat de Poblet, ha molts dies té encarcerats y presos al de Santes Creus en uns aposentos de un monestir, ab guardas de vista; y, al de Poblet, en la casa que té lo monestir en esta ciutat, ab deu mil scuts de fiança y ab guardes de vista, ab grans salaris; y casi a tots los altres religiosos dels dos monestirs que tenen lo govern y càrrec de aquells, axí temporal com espiritual, encarcerats; no sols en monestirs, mas encara en públiques presons, sens haver-los may acabat de rebrer les confessions y deposicions per espay de més de un mes que els té detinguts y presos. De on naix gran admiració en esta ciutat, que fins ara és estada edificada de la vida de dits Prelats y religiosos, y a ells los ne resultan excessius y insuportables gastos, majorment allargant-se la dita informasió tan temps» [38].

No acabà amb aquest escrit la clamorosa protesta a les arbitrarietats del comissari de la nunciatura. Aquell mateix dia 13 de juny de 1609 la ciutat de Tarragona i la seva província — així, literalment, s'expressa el document — va recórrer al Suprem Consell d'Aragó, protestant del tracte que el comissari de la nunciatura

[38] TODA, *Poblet*, p. 130.

donava als abats de Poblet i de Santes Creus, i a altres monjos d'amdós monestirs, que tenia detinguts. D'una manera semblant va obrar el Capítol i canonges de la Seu de Tarragona, que clamaren en favor de la justícia; i, posant-se decididament del costat dels abats, ofesos i vexats. Aquestes queixes no eren menyspreables, i el nunci de Madrid fou previngut sobre la conveniència de la comissió del doctor Joan Bruno Palesqui. Fins i tot aquest mateix, en adonar-se de les oposicions que trobava per tot arreu, hom diu que va consultar a Madrid sobre el curs de les seves gestions. El nunci, naturalment influït pel rei, tenia el propòsit de seguir endavant els desastrats procediments iniciats, per a la qual cosa confiava valer-se d'un Breu del papa, i en aquest sentit va informar la consulta cursada per Palesqui. Una carta de la nunciatura a aquest, datada a Madirid el 22 de juny, li suggereix la intervenció del canonge Conte de Tarragona persona que semblava favorable als propòsits reials.

Però el doctor Bruno Palesqui, o no era diplomàtic prou hàbil o no es veié en cor de tirar al dret sense considerar la raó, tal com hauria calgut a la seva comissió. Evidentment, la seva gestió no va donar els fruits que d'ella es prometien a Madrid. No coneixem fins on la influència del canonge Conte va pesar en una decisió del delegat de la nunciatura, amb la qual aquest pensà sortir decorosament, ja que no hàbilment, de l'embolic en què estava posat en l'afer dels abats de Poblet i de Santes Creus. Així va retirar les seves actuacions i el procés contra l'abat Trilla de Poblet, i va manar personalment a l'abat Carnisser de Santes Creus que acudís a Madrid a respondre davant del nunci de les acusacions i càrrecs que resultaven del procediment formulat a Tarragona [39].

L'abat Carnisser es negà a obeir aquesta ordre, i no s'intimidà. El dia 10 de novembre de 1609 féu redactar una acta notarial en la qual declarava que, havent-li manat el nunci de sa Santedat que acudís davant seu a Madrid, i sospitant l'abat Carnisser que el manament era fruit d'informacions sinistres procedents d'enemics personals seus; i tement que el nunci fes sentir sobre ell tot el pes de la seva rigor, tal com els seus èmuls asseveren, mana al notari que aixequi acta de com calçades les «espuelas», està a

[39] TODA, *Poblet*, p. 131.

punt de pujar a cavall per a presentar-se al papa personalment, al qual recorre en apel·lació contra el manament esmentat. [40]. Pocs dies després el 26 de novembre de 1609, els diputats del general de Catalunya protestaren davant del rei de la manera com el doctor Bruno Palesqui havia actuat contra els abats de Poblet i de Santes Creus; a aquesta protesta s'uní la del mateix capità general duc de Monteleón. L'afer sembla que es va cloure, momentàniament, sortint de Tarragona el doctor Bruno Palesqui, que havia fracassat estrepitosament [41].

Aquest resultat no podia agradar al rei, de cap manera. Llavors l'ofensiva es va organitzar per un altre cantó. El cardenal nunci decretà una visita canònica als monestirs de Poblet i de Santes Creus; no perquè hi calgués a l'estat de la disciplina i de l'observància regular, sinó amb l'exclusiu fi d'anar constrenyent aquestes dues abadies que s'havien constituït baluards de l'anti-congregacionisme. Foren delegats per a realitzar aquesta visita dues personalitats de categoria, totes dues molt afectes a la reial majestat i totes dues molt dòcils als corrents congregacionistes: l'un era fra Joan Álvaro, abat de Veruela, al qual el rei no havia de trigar a donar el bisbat de Solsona, i l'altre fra Lorenzo Zamora, abat que havia estat del monestir de Santa Maria de Huerta durant el trieni de 1605 a 1608, i Visitador dels monestirs de la Congregació de Castella. El dia 31 de juliol de 1610 aquests visitadors eren a Poblet; però la seva comissió hi fou recusada pel monestir, perquè no els era admissible la visita si no anava decretada per l'autoritat de l'orde i amb poder d'ella, o per comissió immediata del papa [42]. Els abats no pogueren practicar la visita a Poblet; però intentaren d'arriscar-se a Santes Creus; on eren el 18 d'agost; encara que l'abat Carnisser no éls deixà entrar amb idèntica oposició i disposició que a Poblet [43].

[40] «La Crònica de Valls» 23 de novembre de 1929: *Efemèrides*.

[41] TODA, p. 131.

[42] Lorenzo Ferrando, *Actuación de Lorenzo de Zamora en los monasterios del Císter de Cataluña* (=FERRANDO) «Cistercium» 14 (1962) 317-321, diu que els visitadors es presentaren a Poblet el 30 de juliol, i això sembla contradir altres historiadors que estableixen el 10 d'agost, probablement perquè llegiren malament la datació castellana abreujada: *1.º de agosto = primero de agosto*. FINESTRES; IV, p. 214; TODA, *Poblet en començar*, p. 131.

[43] Ferrando, p. 319, publica un fragment de carta de l'abat de Santes Creus dirigida al Consell Suprem d'Aragó, on, relacionant la frustrada intenció de

Aquesta contrarietat, i el fet que Poblet enviés a la cort fra Domènec Quiles a representar al rei la il·legalitat regular de la visita refusada, no amainaren les coses. Al contrari. El nunci, per decret datat a Madrid el 4 de desembre de 1610, ordenava la prosecució del procés contra els dos abats de Poblet i de Santes Creus; afer que encomanà al bisbe de Lleida, Francesc Virgili, mentre expressament sol·licità autorització de Roma per a practicar la visita, personalment o per delegat, als dos monestirs esmentats. El bisbe de Lleida s'apressà tant en el procediment que, havent manat als dos abats de Poblet i de Santes Creus que compareguessin al seu davant en el termini de deu dies, i no havent els abats acudit ni a la primera, ni a les successives citacions, per decret de 10 de gener de 1611 els fulminà excomunicació major amb les condicions més agravants d'aquesta censura canònica; i manà imprimir i enviar aquesta disposició a tots els sacerdots i religiosos investits d'algun càrrec o autoritat de qualsevol manera que fos, a totes les ciutats, viles i pobles de les diòcesis de Lleida, de Tarragona, de Girona, de Barcelona, de Vic, d'Urgell, d'Elna i de Solsona. Aquesta declaració de contumància ja no podia intimidar els abats. No obtingué cap resultat positiu al seu propòsit, ben a l'inrevés: aquesta sentència d'excomunió fou desautoritzada de Roma i el bisbe de Lleida hagué d'aixecar l'excomunió i sobresseir el procediment contra els abats [44].

D'altra banda segons el testimoni de Finestres [45], no va agradar al rei la representació que el monjo Domènec Quiles li féu dels motius pels quals Poblet havia refusat la visita, i diu que va imposar els visitadors per la força del seu reial patronat sobre Poblet. Però sembla que el nou nunci, cardenal Juan Garcia Millino que havia pertangut al tribunal de la Rota i coneixia l'afer, si d'una banda no podia contrariar el rei que hi estava tan compromès, d'una altra fou prou hàbil de fer comprendre a la reial majestat que la visita als monestirs de Poblet o de Santes Creus l'havia

visita, diu: «En 18 días de agosto del año pasado llegaron a esta casa para visitarla los abades de Veruela y Huerta; no los recibimos porque el poder era muy tenuo y nuestro general nos cargara y ellos mismos saben el deseo que sostenían para que entrasen y al Abad de Veruela le importunamos que entrase con el poder que tenía del nuestro general; respondió no podía él hacer sino lo que su Rei le mandava.»

[44] TODA, p. 131.

[45] FINESTRES, IV, p. 215.

d'imposar directament el papa. Així es va cursar instància a la Santa Seu proposant per a la visita els dos abats esmentats i el bisbe de Lleida, fidels servidors del rei i dòcils executors de la seva voluntat. El bisbe no fou acceptat per Roma, perquè no era de l'orde. L'afer fou encomanat expressament a l'ambaixador reial a Roma, comte de Castro. Aquest s'hi afanyà, i al 28 de febrer de 1611 ja informava amb un memorial de les seves gestions a la cort pontíficia; que per l'interès que té i a desgrat que ja ha estat publicat anteriorment, no ens podem estar de reproduir fragmentàriament. Diu així:

> Relación cerca de la visita de Poblet y Santas Cruzes...
> Luego que su magestad mandó escribir sobre este negocio se trató con su santidad y el conde —el comte de Castro, ambaixador de Felip III— halló al papa muy prevenido sobre esta materia de la religión de San Bernardo, porque el embaxador de Francia se la tiene acordada muchas veces en diversas ocasiones que se han ofrecido de algunos años a esta parte por negocios que se han tratado; así de desmembrar los monasterios de Navarra de la obediencia de su general, que es el abad del Cistel, como en procurar que no pueda el mismo general entrar a visitar en Castilla —recordem com set anys abans la visita fou interdita a l'abat Edmon de la Creu—, que han contradicho mucho los franceses, hasta llegar a decir al Papa que si el Rey de España no quería que los frailes de san Bernardo de España estuvieren sujetos al general francés, el de Francia haría que en Francia la religión de san Francisco y Santo Domingo no obedecieran a los generales cuando fuesen españoles, y por este respeto su Santidad ha andado con mucho recato acerca de la visita mayormente habiendo esta contradición particular en ella de que esto iba encaminado a quitar por este camino también en Aragón la dependencia del mismo general; como se avisó ya a su Majestad y se envió copia de una carta que el procurador general desta religión, que asiste aquí y es francés, escribió al abad de Poblet advirtiendo que resistiese a la visita de España que él aquí estorbaría los despachos del papa; y también ha hecho mucho daño la relación que este mismo procurador, por medio del embajador, ha hecho en decir que sin orden de su Santidad ya en España habían nombrado visitadores; que no ha costado poco trabajo superar a tantas dificultades como se han superado, y en efecto se alcanzó de su Santidad, no obstante, todo esto, que el Nuncio mandare visitadores, y así se lo ordenó con cartas al Nuncio [46].

I, en ofici de 22 de juny del mateix any 1611, el mateix ambai-

[46] A P, arm. I, cal. 21, Comunitat, ff. 96-102; FERRANDO, p. 320.

xador a la cort pontifícia, comte de Castro, comunicava al rei Felip III com el papa s'havia dignat confirmar els visitadors que el nunci havia nomenat per als monestirs de Poblet i de Santes Creus; però solament l'abat de Veruela i fra Lorenzo de Zamora, ex-abat de Huerta, ja que no volgué confirmar el bisbe de Lleida, igualment proposat, perquè no era monjo cistercenc [47].

Els esmentats abats, aquell mateix any giraven la vista a Poblet [48], i també a Santes Creus, on eren el 26 d'octubre de 1611, com comta d'una carta de l'abat Carnisser, de la qual creiem d'interés reproduir aquests paràgrafs:

> An buelto —els visitadors fra Juan Alvaro, abat de Veruela i fra Lorenzo de Zamora, ex abat de Huerta— a 26 de octubre; recibímoslos con grande amor y voluntad, y dexo a ellos mesmos por testigos del recibimiento y trato que yo les he hecho, y con cuanta libertad han hecho la visita; y los he dicho muchas veces que me saldría del monasterio a dónde quisiesen, solo para que hiciesen su visita con libertad y cumplimiento que convenía al servicio de Dios y del Rey. Doy a V. Sa. todo esta cuenta para que vea mi voluntad y se sirva de informarse de dichos visitadores.
>
> También digo a V. Sa. que es muy grande verdad que he escrivido cartas a su Majestad, como me las han amostrado diziendo quería la congregación, y ahora digo lo mesmo siempre y cuando que viniere licencia de nuestro general o del Summo Pontífice, porque hay un motu proprio de Clemente 8º que nos manda no tratemos de Congregación, y esto con privación de officios y sensuras grandíssimas. Mi voluntad es la que siempre, y por mí no faltara verdad sea que hay muchos religiosos que no la quieren porque no han profesado eso, y por la mala información que de alla —es refereix als monestirs castellans constituïts en Congregació— tienen y aún de los mesmos que la profesan; y vienen muchos fugitivos de allá que persuaden no la tomemos contándonos cosas inauditas; por mi parte no faltaré [49].

Com veiem, la carta de l'abat de Santes Creus ens diu moltes coses, i ben importants: la enorme pressió reial, i les ganes de complaure que l'abat Carnisser tenia; però també el convenciment arreladíssim de la poca conveniència de la Congregació, que pretenia igualar els monestirs catalans als de Castella, amb subjecció directa al rei i desvinculació total de l'autoritat de l'abat general.

[47] TODA, p. 134.
[48] FINESTRES, IV, p. 215; FERRANDO, p. 320.
[49] A. P. Arm. I, c. 18, Congregació, f. 52; FERRANDO, pp. 320-321.

c) *L'Assemblea de Saragossa i la resolució del Capítol general*

El monjo de Poblet, fra Joan Vallespinosa, arxiver que fou del monestir, ens ha deixat una relació una mica desgarbada, però molt substanciosa i objectiva, de com s'anà preparant i prenent cos el negoci de la Congregació; com que el testimoni és excepcional perquè fou contemporani i actor dels fets que relaciona i ve a tomb, estimem útil retreure'l. Diu, textualment:

> Certs religiosos, amb ànim desassossegat i inquiet, l'any 1607 començaren de voler introduir en la corona d'Aragó, això és, en els monestirs situats dins ella, certa congregació o modo nou de viure més per inquietud de l'ànimo, que pel servei de Déu nostre Senyor, fundats en segones intencions o interessos particulars. Arribà a tant dit negoci que valent-se, o, per millor dir, inquietant el senyor del reial consell, oblidats de les excomunions de l'orde contra semblants [actuacions] fulminades, pogueren tant i es donaren tan bona manya que induïts dits senyors del reial consell —o per dir millor, enganyats—, els donaren tal favor i ajuda, no sols en cartes, però en diners del propi ordre com foren les rendes d'Escarp, que per este efecte aplicaren; tragueren moltes cartes del rei per al general de Cistells, d'on vingueren a obtenir llicència o manament per a què tots els abats i procuradors dels monestirs de dita corona s'ajuntessin a Saragossa l'any 1613 per al 27 de gener, a la qual junta anà lo abat de Poblet don fra Simó Trilla[50].

Efectivament, tal com diu el cronista pobletà foren convocats a Saragossa els abats i procuradors dels monestirs de Catalunya, d'Aragó, de València i de Mallorca; i, sota la presidència de l'arquebisbe don Pedro Maurique de Lara, portantveus de la reial Majestat sota l'imperatiu de la qual s'havia congregat la junta, es plantejà el fet de constituir una congregació de tots els monestirs dels estats relacionats. Aquesta idea, madurada ja feia anys era acceptada i fins defensada per diversos monestirs, principalment els filials d'altres abadies, com succeïa almenys amb la de Valldigna

[50] El manuscrit del P. Joan Vallespinosa és conservat a la secció de manuscrits de la Biblioteca — Museu Victor Balaguer, de Vilanova i La Geltrú. Hi féu referència, i fins i tot donà coneixement del seu contingut el benemèrit historiador de Santes Creus, senyor TEODOR CREUS I COROMINAS en la seva *Addició o apéndice a mon llibre «Santas Creus» etc.* «La Renaixença» (Barcelona, 1891), p. 517. Darrerament ha estat integrament publicat per GUITERT, *Manuscrits, número 5.*

referida a Santes Creus, i les de La Reial de Mallorca, Benifassar i Piedra, referides a Poblet. Era explicable i lògica aquesta posició de les abadies filials, perquè la novella Congregació els oferia un al·licient tan considerable com la prescripció de la paternitat, que, amb el temps, sempre era acceptada una mica a contracor quan s'exercitava. Una altra de les característiques que proposava la nova Congregació era la introducció de les abadies temporals, concretament quatriennals, a tots els monestirs que actualment les disfrutaven vitalícies o perpètues. Naturalment, aquesta innovació que no afectava als monestirs que ja tenien vigent l'abadia temporal, contradeia profundament el règim de les que es governaven per abats vitalicis. Era el cas de Santes Creus i el de Poblet, concretament. Sabem, certament, que Poblet manifestà la seva disconformitat, i que Santes Creus tampoc no hi podia estar conforme, baldament que no ens consti la seva protesta per via de fets.

Però no hi valgueren parers. Si aquests eren majoritaris en categoria, o en nombre; ni la qualitat, ni la quantitat no es van tenir en compte i es tirà al dret. El rei ho volia així, i no faltaven, dissortadament, aduladors servils capaços d'estrafer la realitat i de presentar-la convenientment. Així el pare abat general de l'orde cistercenc fou informat com els esmentats monestirs estaven d'acord en instituir la Congregació [51].

Ben pocs dies després de la junta de Saragossa el rei intervenia en afers de l'orde, no solament concedint la mitra episcopal de Solsona al fins llavors abat de Veruela, fra Juan Álvaro, servil adulador seu, sinó que disposà que fos concedida l'administració espiritual i temporal de l'abadia vacant a fra Juan Giménez de Tavar. Així ho escriurà el rei Felip III a l'abat Trilla de Poblet, llavors vicari general, amb carta datada a El Pardo, 13 de febrer de 1613 [52].

[51] FINESTRES, IV, p. 216. GUITERT, p. 14. CANIVEZ, JOSEPHUS MARIA; *Statuta Capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786* (Louvain, 1933-1941), VII p. 313.

[52] Finestres, IV, p. 218, publica sençera aquesta carta, així com la contestació de l'abat de Poblet datada en aquest monestir el 3 de març del mateix any 1613. Val la pena, perquè són força alliçonadores, transcriure ací unes frases de la carta de la reial Majestat: «Por la promoción del doctor Juan Alvaro, abad de Beruela, al obispado de Solsona es necesario se nombre persona que gobierne la dicha abadía así en lo espiritual como en lo temporal. Y a ninguno puede encomendarse esto mejor que a Fr. Juan Giménez de Tavar, he querido escribiros sobre ello y encargaros, como lo hago, que luego en reci-

La junta de Saragossa fou informada de la convocatòria del Capítol general de l'orde a celebrar pel maig d'aquell mateix any [53]. Per a treballar els negocis de la Congregació hi anaren fra Sebastià Bonfill, monjo profès de Rueda, però que obtingué diversos càrrecs i actualment era prior d'Escarp, i l'abat de Lavaix, fra Bernat Massip, monjo profès de Poblet [54].

El Capítol general de l'orde cistercenc, reunit a Císter, en una de les seves resolucions preses el dia 6 de maig de 1613 s'ocupa llargament de l'afer de la Congregació. Fa constar que és a precs de la reial catòlica majestat de Felip III, rei d'Espanya; i que, desitjant complaure-la, dictà diverses definicions. De manera que el Capítol General ve a dir que el de la Congregació de monestirs cistercencs de la Corona d'Aragó era un afer exclusivament d'interès reial, del rei d'Espanya concretament; si l'orde, estructurada de sempre, ara accedeix a aquesta innovació, és únicament per a complaure el rei d'Espanya, que potser equival a dir per a no enutjar-lo.

Però, i contradint manifestament algunes de les conclusions de l'assemblea saragossana, o, almenys no accedint a alguns dels punts plantejats, dictà les normes per les quals, i no altres, es podria erigir la Congregació. Entre les normes establertes en el document cal registrar: la total subjecció de la Congregació i de tots els seus monestirs i organismes a la suprema autoritat de l'abat general i Capítol general de l'orde; l'obligació de complir totes les definicions i estatuts dels capítols general i contribuir a les despeses de l'orde; l'obligació d'enviar dos abats al Capítol general amb els estatuts i decrets dels Capítols provincials per a la seva aprovació o recusació; que els Vicaris generals i altres càrrecs de la Congregació fossin elegits capitularment cada quatre anys i que havien de jurar fidelitat i obediència a l'orde; que aquests quatre anys dels càrrecs no puguin ésser prorrogats; que tots els abats dels monestirs siguin elegits per a tota la vida; que calia demanar al papa que accedís que les abadies temporals passessin a ésser vitalícies, i al rei que renunciés el seu dret de presentació que tenia en alguns monestirs; que ningú pugui ésser processat, ni molestat, per haver-se mani-

biendo ésta, le nombréis por ecónomo y administrador de dicha abadía, que esta es mi voluntad y de que quedaré servido».

[53] FINESTRES, IV, p. 223.

[54] GUITERT, p. 14.

festat contrari o favorable a la Congregació, imposant silenci perpetu sobre aquesta qüestió; que l'abat general pugui visitar la Congregació i presidir els Capítols Provincials. Delegà l'abat de Laude, fra Vicenç Longuespée, per a presidir en nom de tot l'orde del Císter, l'erecció de la Congregació [55].

Entre altres afers dels quals s'ocupà aquest Capítol general, per l'estreta relació que tenen amb l'objecte del present estudi, cal esmentar una disposició per la qual declara subjecte a l'autoritat de Santes Creus el priorat de l'Eula, que s'havia pretès emancipar; però recomana a l'abat que tracti benèvolament i paternal aquells monjos [56]. Una altra de les definicions preses en aquest Capítol, és la de comunicar expressament totes i cadascuna de les coses tractades en ell relacionades amb la Congregació, a fi que en tinguessin informació fidedigna i no estrafeta, als abats dels monestirs de Poblet, de Piedra, de Santa Fe, de la Oliva i de Santes Creus [57], que eren els monestirs més oposats, sembla, a la Congregació.

El Capítol general encomanà als mateixos dos missatgers de l'assemblea de Saragossa, fra Bonfill i fra Massip, l'encàrrec de procurar que la reial i catòlica majestat de Felip III consentís en les següents concesions, que conjecturem divergències amb les conclusions presentades amb el beneplàcit reial al Capítol. Són, en part, repetició dels conceptes que acabem de resumir, i per això els assenyalarem sumàriament; primerament, que el rei accedeixi a incorporar a la Congregació els monestirs de Navarra, ja que són pocs i per ells sols no són suficients a formar-la pròpia; i després, entre altres coses, que els abats siguin perpetus i no temporals; que el rei renunciï al dret de presentació d'abats; que decreti que la Congregació estarà subjecta sempre a l'abat i Capítol general de l'orde; i que accepti enviat pel Capítol general a l'acte de l'erecció de la Congregació l'abat de Laude [58].

Sembla que el rei d'Espanya no va acceptar algunes de les conclusions del Capítol general, i que s'establí un estira i arronsa sobre diversos punts. Ens ho fa creure la carta que el rei escriu a l'abat general del Císter i que sembla que resolgui definitiva-

[55] CANIVEZ, VII, pp. 303-305.
[56] CANIVEZ, VII, p. 303.
[57] CANIVEZ, VII, p. 323.
[58] CANIVEZ, VII, pp. 306-307.

ment les dificultats o diferències sorgides. El rei per aquest document, datat a Burgos el 3 doctubre de 1615, accepta la subjecció de la Congregació a l'abat i Capítol general del Císter, l'assistència als Capítols generals de l'orde, i la contribució; però no diu res de les abadies vitalícies, ni de la renúncia al dret de presentació, ni d'altres qüestions [59].

Podem sentar que Felip III va guanyar la partida. Pau V, per butlla datada a Roma el 19 d'abril de 1616 erigia la Congregació. En aquest document pontifici es raona la conveniència de la Congregació per la raritat amb què els monestirs podien ésser visitats personalment per l'abat general per mor de la distància, de la qual cosa en pervenia la disminució de l'observància monàstica. S'hi estableix la dependència de la Congregació a l'abat i Capítol general, així com la de cadascun dels seus monestirs, que han de servar tots els estatuts i les contribucions de l'orde. S'hi estableix que els càrrecs de la Congregació seran quadriennals, així com els abats dels monestirs, en manifesta oposició als desigs de l'orde que volia que tots els abats fossin vitalicis [60].

Aquesta butlla fou comunicada a Santes Creus per Felip III. El rei, ben content de poder constrènyer el monestir amb el document pontifici, reclamava la part de despeses que havia estat assignada a Santes Creus per als negocis de la Congregació. Per a donar més força a la carta reial, el seu lloctinent, duc d'Alburquerque, també adreçà una carta a l'abat i monestir de Santes Creus, així com igualment una altra del vicari general. L'abat Carnisser i els monjos de Santes Creus no s'intimidaren. El 4 d'octubre de 1616 contestaven al rei amb una carta que és un model de destresa, d'enteresa i de respecte. Però res de donar diners per

[59] FINESTRES, IV. p. 223 publica sencera la carta reial.

[60] Vegeu el text d'aquest document a FINESTRES, IV, pp. 262-269. Referències a RABORY, p. 252 i a molts d'altres autors que seria cosa molt llarga enumerar. Unicament volem reportar un fragment del P. Joan Vallespinosa: «...confirmat tot — es refereix a les coses tractades a la junta de Saragossa de l'any 1613 —, sinó que les abadies fossin perpètues i altres coses, aquest dit Bonfill — el pare Sebastián Bonfill, ja esmentat abans — amb cartes del rei amb aquesta confirmació del General — l'abat del Císter — anà a Roma, on amb el favor gran i sa bona traça alcançà un breu del Papa confirmant dita Congregació, ordenant en ell lo modo que a dits religiosos — els que negociaren la Congregació d'acord amb el rei — aparegué que es devia tenir per dit modo de viure, callant i dissimulant el dissentiment de dit convent de Poblet, dient o narrant que tots havien consentit i que era voluntat de tots, concedí dit Breu a 19 d'abril de l'any 1616». GUITERT, p. 14.

a «satisfacer los gastos hizo el padre Bonfill en la prosecución de los negocios de la Congregación, y éstos han sido tan excessivos y sin orden deste convento que por el presente nos allamos sin remedio para acudir a ellos» [61].

L'establiment de la Congregació

Ja hem dit com el Capítol general de l'orde del Císter celebrat l'any 1613 havia designat per a presidir l'erecció l'abat del monestir de Laude, fra Vicenç Longuespée. Aquest mateix personatge ve designat en la butlla pontifícia de Pau V, del 19 d'abril de 1616. Durant tres anys que duraven les discussions entre Felip III rei d'Espanya i les jerarquies cistercenques per tal de fer surar el voler de la cesària i catòlica majestat, que dissortadament, calgué satisfer, la presidència de fra Longuespée no fou possible, i així l'abat General nomenà nou executor de totes les coses concernents l'erecció de la Congregació fra Bartomeu Joly, procurador general de l'orde a la cúria romana, Vicari general dels monestirs de Sicília i de tota Itàlia, al qual despatxà lletres de comissió datades a Císter el 16 d'agost de 1616 [62]. Proveït d'aquesta crecredencial, fra Bartomeu Joly —, que feia uns quants anys que havia visitat alguns monestirs dels que ara anaven a integrar la Congregació quan, conseller i almoiner del rei de França, va acompanyar l'abat general fra Edmon de la Creu en el seu viatge

[61] «Señor. La de V. Magt. de 9 julio recebimos a los postreros de setiembre acompañando aquella otra del lugarteniente de V. Magt. el duque de Alburquerque por un Padre del monasterio de Rueda, el qual a más de dichas cartas nos presentó un mandato del obispo de Otica, su prelado y Vicario General de los monasterios desta Corona; dimos las respuestas según justicia y razón pertenecían y estas embiamos por un religioso deste Convento. Solo nos quedava responder a V. Magt. en agradecimiento de tanta merced como nos hacía en acordarnos procurásemos satisfacer los gastos hizo el Padre Bonfill en la prosecución de los negocios de la Congregación, y ésto han sido tan excessivos y sin orden deste Convento que por el presente nos hallamos sin remedio para acudir a ellos e imposibilitados por las malas cosechas y persecuciones que havemos padecido en este Principado de bandoleros que nos resolvimos representarlos más explícitamente a nuestro Vicario General y componerlos con él en lo de razón; lo que creemos desea V. Magt. cuya real Persona Nuestro Señor Guarde, como estos sus siervos y capellanes desseamos. En Santas Cruces y octubre 4 de 1616. El abbad de Sanctas Cruces. Por el convento, el prior de Santes Creus fray Blay Torrents». A P, no en podem precisar la signatura actual; en tenim còpia de quan els documents probletans del senyor Eduard Toda, procedents d'Escornalbou, encara no estaven classificats.

[62] Finestres, IV, p. 271.

de 1603-1604—, ara, i segons Finestres, va visitar alguns monestirs i va convocar els abats i procuradors de tots ells a Saragossa [63].

Fra Bartomeu Joly, en la relació que es conserva del seu viatge, apunta discretament les seves simpaties pels convents congregacionistes [64]; això no obstant, creiem exagerats els retrets que de suborn li han estat formulats [65].

La reunió convocada per fra Bartomeu Joly a Saragossa inicià les seves tasques el dia 6 de febrer de 1617. Les reunions es celebraren al palau arquebisbal, sota la personal intervenció de l'arquebisbe de Saragossa, Pedro González de Mendoza, delegat de la reial majestat en nom de la qual intervingué. Presidí en nom de l'orde l'esmentat fra Joly. Hi eren presents, pel monestir de Santes Creus, fra Jaume Carnisser, abat, i el P. fra Joan Carreres, procurador. També hi havia fra Joan Salines, monjo profès de Santes Creus i llavors prior i administrador del monestir d'Escarp. Amb ells els abats i procuradors dels altres monestirs dels estats de la Corona d'Aragó. A la capella arquebisbal fou celebrada missa de l'Esperit Sant, i «acabada la missa el arzobispo hizo una plática proponiendo con mucha gravedad el deseo que su Magestad tenia de que se hiziesse la Congregación de los monasterios... y luego el Reverendo Comissario y presidente — fra Joly — hizo otra plática significando la voluntad de su Santidad, de su Magestad, del Reverendíssimo del Cistel, y del Capítulo general...» [66]. En aquesta data inicial i protocolària, no s'actuà res més.

La segona reunió es celebrà allí mateix el vinent dia 14, amb l'assistència dels mateixos abats i representants de l'asseblea anterior. «Se les propuso a los arriba indicados por el Reverendo Comissario si admitían el breve de su Santidad, las cartas de su Magestad ptaentes y letras de nuestro Reverendíssimo general de

[63] Finestres, IV, p. 224.
[64] Fort, *Viatge*.
[65] Vet ací els mots literals del P. Joan Vallespinosa: «Traçaren vingués per comissari de dit Breu a Espanya fra Bartomeu Joli, procurador general que era a Roma, el qual, encara que al principi fou molt contrari al dit fra Bonfill defensant les preeminències i immunitats de l'ordre, contradint sempre per a que no tingués efecte, ni es concedís dit Breu, però al fi el dit Bartomeu Joli, amb dàdives i promeses no sols consentí, però encara fou el defensor i cap d'aquest enredo»; Guitert, *Manuscrits n.° 5*, p. 15.
[66] A P. arm. 5, col. 534, f. 1. Aquest volum conté documentació diversa del primer mig segle de la Congregació i el designarem amb la sigla *Cong.*

Cistel»[67]. Arribant ací fra Gaspar Bonastrull, monjo procurador del monestir de Poblet, que dissentia de la major part de l'assemblea, va protestar, així com també ho féu fra Francesc Velázquez, procurador del monestir de Valldigna; però la protesta no els valgué altra cosa que l'empresonament d'ordre del Comissari president[68]. Aquest incident ve relacionat pel P. Vallespinosa amb detalls que cal recollir i que corroboren i il·lustren la notícia que d'aquest incident ja ens havia donat Finestres. «Dit fra Bonastrull — diu — vist se procedia no en dret, sinó de fet i amb tant rigor, apel·là de nou davant dit Comissari... Per la qual apel·lació fou capturat i posat en presó el mateix dia, i de la presó no fou tret fins que hagués renunciat a dita apel·lació. Després dit Bonastrull apel·là coram authentica persona, això és, davant el corrector de la Victòria — és a dir, el superior del convent dels frares mínims de Sant Francesc de Paula —. L'arquebisbe de Saragossa privà dit corrector i els seus frares de predicar i de confessar sols perquè davant d'ell s'era apel·lat dit Bonestrull. Així d'aquesta com de les demés — apel·lacions — el feren retractar amb gran violència; i així a l'abat — de Poblet — com al dit procurador tractaren molt mal així de paraula com de obra; i no sols al de Poblet, però encara als demés que volgueren apel·lar els feren grans vexacions, de manera que a força d'armes o poder, volgueren introduir dita nova Congregació»[69].

Així anaren les coses en aquesta agitada segona sessió, que acabà amb la lectura de «una comisión del Reverendíssimo Abad de Cistel en la qual nombra al Reverendo Padre fray Bartolomé Joly comisario Vicario general de la Congregación hasta que él nombre con la autoridad que tiene de su Santidad y suya, vicario de la Congregación[70].

Dos dies després, el 16, es reuní la tercera sessió al mateix lloc, amb idèntica concurrència, exceptuats els empresonats. «Se pidió por el Arzobispo, en nombre del Reverendo Comisario, diessen su parecer... y consintieron»[71], com era de suposar desembarassats dels protestataris. Les altres sessions ja ven discórrer més pacífi-

67 A P. Cong., f. 2.
68 Finestres, IV, p. 225.
69 Guitert, p. 16.
70 A P. Cong., f. 2.
71 A P. Cong., f. 2v.

cament: la quarta, el dia 17; la cinquena, el dia 20; la sisena, el dia 21; la setena, el dia 23; la vuitena, el dia 25; la novena, el dia 27 de febrer; i la desena, el dia 3 de març. En aquestes vuit sessions de treball es distribuïren els càrrecs del nou organisme, adjudicats, ja no caldria dir-ho, preferentment a persones afectes a la reial majestat i als nous corrents: Vicari general, l'abat de Veruela, fra Juan Ximénez de Tavar; definidors per Catalunya, Aragó i València respectivament, fra Simó Trilla, abat de Poblet, fra Sebastián de Cisneros, abat de Piedra, i fra Andreu de Calsera, abat de Benifassar; Visitadors, fra Jaume Carnisser, abat de Santes Creus, i fra Francesc Calderón, monjo de Valldigna; i fra Tomàs Gilabert, monjo de Piedra, secretari [72]. També s'anà perfilant les normes complementàries als decrets d'erecció pels quals s'havia de regir el nou organisme; tot plegat, una jurisprudència de mal improvisar i que com veurem, va fallar estrepitosament per imprevisions fonamentals, i ben aviat! [73]. El dia 3 de març es signaren les actes constitutives de la Congregació: en primer lloc, l'arquebisbe de Saragossa, representant reial [74].

Un dels acords més ingrats, pel que fa a Santes Creus, presos per aquesta assemblea saragossana, fou el de sol·licitar de l'abat general del Císter la definició de l'antiguitat de cadascun dels monestirs de la Congregació. El llavors general Nicolau Boucherat, per la seva carta patent de 19 de maig d'aquell mateix any, d'acord amb les dades que tenia i les informacions que pogué obtenir, la va establir. Aquesta definició fou l'origen i l'esca del cèlebre plet de precedència que Poblet mantingué amb Santes Creus, i que s'hauria pogut estalviar perquè no va reportar cap bé a cap dels dos monestirs [75].

El dia 8 d'abril de 1617 i a Saragossa mateix es va redactar l'acta oficial de la constitució de la Congregació [76]. I totes les coses actuades a Saragossa foren confirmades per decret de l'abat i Capítol general datat a Císter el 19 de maig del mateix any 1617 [77].

[72] FINESTRES, IV, pp. 224 i 272-273.
[73] «Feren algunes constitucions i embellecos», diu el contemporani P. Vallespinosa; GUITERT, p. 16.
[74] A P. Cong., f. 16 v.; RABORY, p. 253.
[75] TODA, EDUARD, *Estudis Pobletans (Lo plet de Santes Creus)* (Tarragona, 1925), página 135.
[76] Finestres, IV, p. 272, la publica sencera.
[77] FINESTRES, IV, p. 225.

Però ni Poblet, ni Santes Creus(no acceptaren de grat la Congregació. Per la violència, hom signà l'acta de l'erecció [78]; però fora de l'ambient d'inseguretat personal, l'intrèpid fra Bonastrull apellà novament [79] el dia 10 d'abril. I aquesta actitud protestatària i d'inconformitat es va rastrejant mentre visqueren els abats de tots dos monestirs. Així quan per mort del vicari general de la Cngregació, fra Juan Ximénez de Tavar, es va convocar Capítol de la Congregació a Rueda, Poblet no solament refusà acudir-hi, sinó que apellà de la convocatòria a 20 de març de 1618 [80]; i Santes Creus tampoc no hi va acudir, ni potser no va actuar amb l'energia de Poblet, però sí amb igual dissentiment: a les actes del Capítol del 30 de març de 1618, s'adjudicà la procura de Santes Creus un monjo navarrès, fra Tomàs Pérez de Urzanqui [81].

Les autoritats Congregacionistes comparegueren al Capítol general de l'orde ajustat a Císter el 14 de maig d'aquell mateix any 1618, representades pels abats de Rueda i de Benifassar; Poblet i Santes Creus hi enviaren delegats propis en la persona del ja comentat fra Joan Vallespinosa, de Poblet, i fra Joan Carreres de Santes Creus, a defensar la pretensió de no pertànyer a la Congregació. El Capítol General, oïdes les raons d'aquests delegats, facultaren Poblet i Santes Creus per tal que poguessin proseguir la llur causa davant la cúria romana [82]. Val a dir que els representants dels dos monestirs catalans anaven contrafortats de raons i de documents; entre aquests, coneixem la carta que a l'abat general adreçà el consell de la ciutat de Barcelona, datada el 21 d'abril de 1618 [83].

Poblet i Santes Creus entaularen plet contra la Congregació

[78] El comissari fra Joly «compeló con toda violencia a suscribir en el acto de erección de la Congregación»; FINESTRES, IV, p. 225.

[79] «Essent en Lleida, fora ja d'Aragó, s'apellà altra vegada dit procurador de Poblet, que fou a 10 d'abril de 1617»; GUITERT, p. 16.

[80] «Per mort de dit Joan Ximenes, Vicari General, citaren l'abat i procurador de Poblet i als demés per ajuntar-se a fer Vicari General, i així no hi volgueren anar, ans apellaren contra autèntica persona a 20 de març de 1618»; GUITERT, p. 16, FINESTRES, IV, p. 227.

[81] A P. Cong., f. 18.

[82] GUITERT, p. 16.

[83] «A 21 d'abril 1618. scriuen — els Consellers de la ciutat de Barcelona — al General del ordre Cistells per a que no permeta que los monastirs de Poblet y de Santas Creus hagen de estar subgectes a la nova Congregació ques volia disposar»; BRUNIQUER, ESTEVE GILABERT, *Rúbriques* (Barcelona, 1912-1915), V., p. 309.

a la Cúria romana; però aquest plet estava perdut. En el Definitori reunit al monestir de Rueda, el 16 de setembre de 1618 «releyeron las copias de dos cartas que su Majestad escrivía a su Santidad y al Ilustríssimo cardenal Borja, embajador, en recomendación de la Congregación, encargando mucho al cardenal pidiesse a su Santidad no diesse lugar a los monasterios de Poblete y Santes Cruzes para eximirse de la congregación, sino que estén sujetos a ella y obedezcan a su vicario general» [84]. En aquest mateix Definitori es prengué la resolució següent: «En dicho día — 18 de setembre de 1618 — se decretó en Definitorio que, atento que el P. abad de Santas Cruzes, don fray Jaime Carnicer, Visitador, no acudia a las cosas de la Congregación y que las deffiniciones disponen haya suplicadores... se nombró al P. Gregorio Abad, monje del monasterio de Piedra» [85]. Amb aquest acord el Definitori transgredia les normes que manaven que els visitadors fossin d'un regne diferent del del vicari general; perquè no solament era del mateix regne d'Aragó, sinó fins i tot del mateix monestir de Piedra, d'on era abat el Vicari general elegit en el Capítol de Rueda a darrers de març de 1618, fra Sebastián de Cisneros.

Aquest mateix abat Vicari general, per lletres seves datades a Veruela el 20 de novembre del mateix any, donava «comisión al Sr. Abad de Santes Cruces para obligar con censuras a los Religiosos de Leula que vengan al dicho Monasterio para el tiempo que nuestro P. Vicario General hubiese de hazer la visita de aquel convento» [86]. No sabem com es va prendre aquesta comissió l'abat Carnisser; probablement no en va fer cas, perquè no va reconèixer mai l'autoritat del Vicari general, ni aquest s'acostà a Santes Creus mentre ell va viure; però és simptomàtica, perquè reflexa la indiciplina que encara hi havia a Leula, provocada, com ja hem insinuat, pel moviment congregacionista i que ara la mateixa Congregació estava interessada a redreçar.

L'actitud protestatària de Santes Creus s'acabà amb l'abat Carnisser, que va morir al seu monestir el 17 d'octubre de 1619.

[84] A P., Cong. f. 70. Ferrando, p. 196, s'erra palesament quan diu que aquestes cartes reials foren llegides al Capítol de Rueda de 1618. Com ja hem dit, el capítol es celebrà pel març d'aquest any a Rueda; i al setembre, i al mateix monestir, es celebrà el Definitori. Vegeu la relació de Capítols i Definitoris, també, a Rabory, pp. 253 i sgs.

[85] A P. Cong., f. 73.

[86] A P. Cong., f. 302.

Quan el Vicari general fou informat de la mort del darrer abat perpetu de Santes Creus, dictà pressosament un decret que deia: «Mandamos con censuras al Prior y Conventos del Monasterio de Santas Cruces para que no hagan elección de abad hasta que por el Definitorio les sea enviado el terno de las personas que han de concurrir a la abadía, como lo dispone la Bulla de la Cngregación. Datum en Piedra, a 28 de octubre 1619. Fray Sebastián de Cisneros, abad de Piedra, Vicario General» [87].

No calia cap amenaça de censures. A Santes Creus, mort l'abat, les resistències estaven pràcticament vençudes. Hi havia prou monjos amics de la Congregació, i prou significats, perquè aquesta hi entrés per la porta gran.

Certament, com direm, la Congregació reportà una efímera glòria a alguns monjos del monestir. Però la glòria de la casa s'anà afeblint a passos de gegant a partir d'ara. Tota una gran època de Santes Creus periclitava amb la mort del seu darrer abat vitalici, i amb l'establiment de la Congregació. Si algun adversari restava als nous corrents, ja res no podia fer sinó acceptar a contracor i amb el sentiment de la impotència, el nou estat de coses. Poblet, intrèpidament, tot sol, seguí pledejant a Roma [88]; inútilment, però. El seu esforç no produí cap resultat. A la mort de fra Simó Trilla, 10 maig de 1623, també cessà pràcticament tota la seva resistència. Al cap de poques setmanes la Congregació se n'ensenyorí igualment.

Santes Creus dintre la Congregació: fra Barberà

A desgrat del seu manament del 28 d'octubre el Vicari general de la Congregació no estava tranquil del que podia passar a Santes Creus, i resolgué venir-hi. En el registre de visites dels vicaris generals consta així: «A .xv. de noviembre de M.DC.XVIIII el dicho Sr. vicario general — fra Sebastián de Cisneros, abat de Piedra — entró en el monasterio de Santas Cruces, en donde fue racibido com la solemnidad acostumbrada. Hizo la visita y la publicó en Capítulo a .XVII. del dicho. Entrególa al R. Cantor y sin contradi-

[87] A P. Cong., f. 306.

[88] Vegeu-ne detalls deguts a l'actor que el monestir tenia a la Cúria Romana, fra Joan Vallespinosa: GUITERT, pp. 16-18.

ción la aceptaron» [89]. La visita regular potser acabà aquell dia 17 de novembre, però no l'estada del Vicari general a Santes Creus, on segurament, en vista de la bona acollida que hi tingué, va decidir juntar al Definitori, que, entre altres coses, va elaborar la terna per a l'elecció de l'abat del monestir.

Coneixem diverses disposicions preses pel Vicari general durant aquesta llarga estada a Santes Creus, entre elles algunes que afecten el monestir. Així del 28 de novembre és un «mandamiento para que no saquen libros de la librería del Convento de Santas Crumes» [90]. I del 3 de desembre següent diverses llicències a favor de fra Hilarió Gil, monjo del monestir i resident al priorat de l'Eula, per tal que pugui predicar i professar càtedra a Perpinyà, i usar lícitament del producte d'aquestes activitats [91].

Aquell desembre, doncs, el Definitori de la Congregació es va reunir a Santes Creus [92]. La primera sessió, celebrada al monestir el dia 6, féu constar com, havent estat convocat l'abat de Poblet i havent contestat que havia renunciat al càrrec de Definidor, es congregaren amb el Vicari general els Definidors per Aragó, fra Tomàs Gilbert, i per València fra Andreu Cabrera. Entre els acords presos en aquesta sessió, declarà que a desgrat de les prerrogatives a favor de fra Miguel Agustí de Santes Creus, concedides per l'abat general, estava sujecte a l'obediència de l'abat del monestir, i que podia intervenir amb el seu vot a l'elecció d'abat. També va decretar que els no ordenats *in sacris* no podien votar en aquella elecció, malgrat qualsevol costum en contra. I que fra Antoni Creixell tingués vot en l'elecció per la llicència que tenia del Rdm. Abat general per a ordenar-se.

Aquell mateix dia 6 es tingué una segona sessió a la veïna vileta del Pont d'Armentera, en la qual es proposà la terna per a l'elecció d'abat de Santes Creus, en la qual foren inclosos els monjos fra Martí Çarobe, prior de Santes Creus; fra Joan Salines, prior de Montesa; i fra Josep de Barberà, prior de l'Eula. Fou designat per a presidir l'elecció fra Gregorio Abbad, prior de Piedra.

La sessió següent del Definitori es celebrà el dia 8, i es nomenà

[89] A P. Cong., f. 158 v.
[90] A P. Cong., f. 306.
[91] A P. Cong., ff. 306-306 v.
[92] RABORY, p. 253.

visitador de la Congregació fra Hilarió Gil, i es determinà escriure al rei sobre les dificultats d'elecció de Vicari general [93].

L'elecció d'abat de Santes Creus, que recaigué en fra Josep Barberà, fou posterior a la data del 6 de desembre, i així cal rectificar tots els qui seguint Finestres, l'atribuïen al mes de novembre [94]. Probablement fou el dia 7 de desembre.

De fra Josep Barberà n'han estat divulgades ja diverses notícies biogràfiques [95]. Ans d'abat ja havia assolit càrrecs de categoria: en 1604 era confessor de les monges bernardes de Vallbona [96]; en 1608 consta majoral de la farmàcia de Santes Creus [97]; aquell mateix any fou constituït procurador del monestir [98]; el 27 de juliol i pocs dies més tard, 1 d'agost, fou capitularment nomenat síndic i actor i procurador personal de l'abat Jaume Carnisser [99], i el 16 d'octubre insignit amb altes sindicatures [100], i especialment delegat de la comunitat per a vendre uns censals mors [101]; i en 18 de gener de 1609 fou confirmat en la seva sindicatura [102]. Fou un gran amic del celebrat rector de Vallfogona, Dr. Vicenç García [103].

Durant el seu abadit de Santes Creus fou constret a pagar 86 lliures al col·legi d'Osca que se li devien per l'estada dels col·legials del monestir [104]. En el Definitori de la Congregació celebrat al monestir de Piedra, el dia 21 d'agost de 1620, l'abat Barberà plantejà la duració de la seva abadia fins a quatre anys, per a la qual cosa el Definitori envià fra Andreu Cabrera per a convèncer-ne el prior

[93] A P. Cong., ff. 77-78 v. Veure apèndix 2.

[94] FINESTRES, IV, p. 228; i V, p. 37.

[95] FORT COGUL, EUFEMIÁ, *El rector de Vallfogona i Santes Creus* (= FORT, *El Rector*) (Santes Creus, 1950), passim, i principalment pp. 47-54.

[96] FORT, *El rector*, p. 47.

[97] A P. Manual, arm. V., cal. 25. Acta de 21 de gener de 1608.

[98] A P. arm. V., cal. 25, n.° 4, ff. 159-165.

[99] A P. arm. V., cal. 25, n.° 4, f. 159.

[100] A P. arm. V., cal. 25, n.° 4, f. 181.

[101] A P. arm. V., cal. 25 n.° 4, ff. 183 v.-187 v.

[102] A P. arm. V., cal. 25, n.° 4, f. 196.

[103] El rector el tenia en gran apreci i consideració i d'ell fa aquest brevíssim i substanciós elogi en la làpida commemorativa de la inauguració de la capella de Santa Bàrbara a la parròquia de Vallfogona de Ruicorb — 16 de juny de 1617 —: «Rdus. P. Fr. Josephus Barberanus monachus Sanctarum Crucum, macte religione et doctrina vir...»; FORT, *El Rector*, p. 30.

[104] «Mandamiento al Sr. Abbad de Santas Cruzes para que pague al Collegio de Huesca 86 libras que se le deben por los colegiales de su monasterio. Dat. en Piedra a 3 de julio de 1620. Fray S. de Cisneros, Vicario General, abad de Piedra». A P. Cong. f. 387.

i comunitat de Santes Creus[105]. Aquesta és la primera temptativa de l'abat Barberà per a allargar la seva abadia; però no serà l'única, com veurem. De manera que als abats congregacionistes els agradava manar, i, si podien, allargaven el seu manament tant com els era permès.

El vicari general de la Congregació, fra Sebastián de Cisneros, elegit en 1618 per mort de fra Juan Ximénez de Tavar, acabava el seu mandat en 1620.

A fi de fer nova elecció de vicari general, que en aquest torn pertocava que fos de Catalunya, es reuní Capítol a Benifassar l'octubre de 1620. Celebrà onze sessions, des del 4 al 13 d'octubre[106]. En la del dia 4 «se leyó una carta de su Majestad en la qual dezía le parecía bien la resolución del Definitorio que el Pe. fray Josep Barberà, abad de Santas Cruzes prosiguiesse con su abadía...»[107]. El dia 8 es procedí a l'elecció de Vicari general; en la votació obtingué 16 vots fra Josep Barberà; 1 vot l'abat de Lavaix, fra Bernat Massip; i 3 fra Joan Garcia, abat d'Escarp. Aquell mateix dia fou elegit secretari de la Congregació fra Hilarió Gil, monjo de Santes Creus i prior de l'Eula[108].

A la sessió cinquena, 10 d'octubre, es plantejà la qüestió de que «por quanto nuestro P. Vicario General por razón de continuar su abadía de Santes Cruces, le faltan algunos meses para continuar el oficio de Vicario General, se suplique a su Santidad conceda un suplemento para los meses que faltaren a su quatriennio de abadía

[105] «...por parte del Sr. Abad de Santas Cruces fray Joseph Barberán se propuso en Deffinitorio que dicho fr. Abad pretendía ser abad por quatro años, no obstante lo que las Definiciones ordenan fundando su justicia en el acto de su elección, el qual con algunos pareceres de letrados se leyó, en Deffinitorio y, visto que dichos letrados favorecían la pretensión de dicho Sr. Abad, determinó el Definitorio que el Padre Definidor Cabrera fuese al monasterio de Santas Cruces con carta de dicho Definitorio para el prior y convento y les propusiesse la justicia que dicho su abad tiene en su pretensión y dispussiesse los asuntos de los religiosos para que no huviessen inquietudes.» A P. Cong. ff. 80 v.-81.

[106] RABORY, p. 254.

[107] A P. Cong. f. 82, v. Tenim una altra referència d'aquest afer, amb aquests mots: «El mismo dia — 8 d'octubre — se trató de la pretensión que tenía el Sr. Abad de Santas Cruces Don fray Joseph Barberá continuando su abadía hasta cumplir quatro anyos, y todos los padres capitulares, nemine discrepante, dixeron que debía continuar dicha abadía por quatro años». Ibid., f. 19 v. Entre aquests capitulars hi havia els següents monjos de Santes Creus, ultra l'abat Barberà: fra Joan Carreres, procurador, i fra Hilarió Gil, Visitador de Catalunya.

[108] A P. Cong., f. 22.

y oficio de Vicario General»[109]. Entre les diverses altres resolucions d'aquest Capítol de la Congregació hi ha la de defensar el dogma de la Immaculada Concepció de la Mare de Déu, i la que qualsevol religiós que fos nomenat Vicari general, *ipso facto* seria abat del monestir[110]. Aviat veurem com el successor de l'abat Vicari general, no complí el torn que pertocava a València, perquè fou anomenat de Catalunya, ni fou abat del seu, ni de cap monestir. Així s'anava elaborant un cúmul d'excepcions a les normes més fonamentals de la Congregació ja en els seus inicis.

També es dictaren diverses resolucions que afectaven directament el monestir de Santes Creus amb la seva filial de l'Eula[111]. Val a dir que conjuntament amb aquest Capítol, es celebrà a Benifassar mateix un Definitori, perfectament registrat com a tal a la documentació de la Congregació[112], presidit pel nou Vicari general que, elegit en 1620, no havia d'acabar el seu mandat fins al 1624[113].

Fra Josep Barberà, en les seves funcions de Vicari general, desplegà una activitat veritablement extraordinària, potser i tot, amb una mica de perjudici a les seves funcions abacials de Santes Creus, d'on sovint estava absent. Podem dreçar un itinerari força complet, que podríem il·lustrar amb moltes notícies de la seva actuació; però que cenyirem exclusivament a les que tenen més interès per a Santes Creus.

[109] A P. Cong., f. 25.

[110] RABORY, p. 254.

[111] A. de P. Cong., ff. 27 v.-28 v. «...siempre y quando el Pr. Abbad de Santas Cruzes embíe algún religioso al priorato de Leula por conventual, tenga obligación de darle para el camino quarenta reales, pero cuando dicho religioso vuelba a dicho monasterio dexando de ser conventual de Leula, el priorato de Leula haya de darle quarenta reales para volverse. Item que quando se haga elección de abad tenga obligación dicho Priorato de darles a cada uno quarenta reales para ir a la elección y que dexe la casa encomendada al religioso que se quissiesse quedar renunciando al voto o la encomienden a algun frayle lego y que ninguno pueda dar su voto por procurador asi en la elección de abad como en la elección de procurador del Capítulo. Item se señale el día que se ha de hacer elección para procurador de Capítulo para que todos los religiosos que son hijos de la casa, sin convocarles se hallen para dicha elección, de manera que señalado el día no tiene el P. abad no tenga que convocar *(sic)* los religiosos y tengan voto todos los religiosos hijos de la casa que se hallaren presentes».

[112] A P. Cong., ff. 82 v-84; RABORY, p. 255.

[113] A P. Cong. ff. 18 v-35; FINESTRES, IV, p. 228, i V, pp. 36-38; GARCÍA, CEFERINO M., *El P. D. Bruno Lafuente y Moreno, último Vicario General de la Congregación de la Corona de Aragón y Navarra* (=GARCIA) «Cistercium» 8 (1956) 214.

El dia 15 d'octubre de 1620 encara era a Benifassar; però el 22 d'aquell mes ja el trobem present a Santes Creus, amb una estada a la granja d'Ancosa el dia 2 de desembre [114]. D'ençà, fins al novembre de 1621, no en podem seguir el rastre; probablement no es va moure de Santes Creus. Però el 14 de novembre de 1621 practicava la visita al monestir de monges de Sant Hilari de Lleida; en sortí cap al monestir d'Escarp, on era el dia 21, i on practicà la visita el 24; d'allí sortí vers el monestir de Rueda, on era el 28 i on romangué durant part del mes de desembre, tota vegada que la visita regular està datada en aquest mes. El dia 10 practicà la visita a les monges de Casbas; el dia 17, al col·legi de Sant Bernat d'Osca; el dia 27 passà per Santa Fe, però no s'hi deturà, perquè el dia 28 ja era a Saragossa, on el 30 practicà la visita al monestir femení de Santa Llúcia.

L'any 1622 l'inicià a Santa Fe, on era el dia primer i on datà la visita el dia 9 de gener; el 20, visità les monjes de Tulebras, on romangué almenys fins al 4 de febrer; l'endemà, 5, ja era a Veruela, on practicà la visita el dia 9 i d'on es traslladà a Trasovares; el trobem ja en aquest monestir femení el dia 15 de febrer, i el dia 25 encara hi era; el dia 4 de març ja era a Piedra, on signà la visita el 12, però on el trobem encara l'endemà. De Piedra s'adreçà vers València: hi era el 9 d'abril, perquè havia convocat Definitori al monestir de Valldigna [115].

El dia 12 d'abril ja era a Valldigna; i l'endemà, en la reunió, el Definitori desestimà la petició del rei a favor de fra Sebastián Bonfill perquè el càrrec que demanava per a ell ja estava adjudicat a fra Hilarió Gil; i el dia 15 determinà que l'esmentat fra Gil anés a Madrid a veure el rei, a donar-li comptes dels negocis de la Congregació, i a demanar-li cartes de favor per a la cúria romana [116]. El dia 18 encara era a Valldigna; però el 22 el trobem a Montesa, des d'on el 23 promulgà la llicència concedida al P. fr. Pere Masó, monjo de Santes Creus, per a residir amb fra Salines a Montesa [117], d'on aquest era prior de l'orde militar.

El dia 25 d'abril de 1622 tornava a ésser a València, i allí prac-

[114] A P. Cong., ff. 310-319 v.
[115] A P. Cong., ff. 159-161 v, i 310-319 v.
[116] A P. Cong., ff. 86 v. i 89 v.
[117] A P. Cong., f. 315 v.

ticà la visita regular a les monges de la Saidia; i encara està documentada la seva presència a València el dia 2 de maig. D'allí anà a Benifassar, on era el 10 de maig; perquè hi dictà una comissió a favor de fra Hilarió Gil per a visitar el monestir femení de Casbas [118]. El 28 de juny de 1622 presidí el Definitori aplegat a Santes Creus [119].

El dia 23 d'agost de 1622 era a Barcelona, anant o tornant de Girona, on visità les monges de Sant Feliu. D'ençà, en tornem a perdre el rastre fins al 20 d'abril de 1623 que és a Santes Creus [120].

En aquest any 1623 calgué a fra Barberà acudir al rei per a salvaguardar els drets que el monestir de Santes Creus tenia sobre el priorat de Montesa [121]. També el trobem a Vallfogona, al costat del seu gren amic doctor Vicenç Garcia, malalt ja de mortal malura de la qual no guarí, i on el Vicari general va actuar en la solemnitat del lliurament de la relíquia de santa Bàrbara, que Santes Creus havia procurat de Roma al rector de Vallfogona [122].

El dia 21 de febrer d'aquest any 1623 el papa Gregori XV publicà un breu pel qual allargava fins a l'octubre de 1624 l'abadia de fra Josep Barberà a Santes Creus, per tal de concordar-lo amb el temps del seu Vicariat general [123].

Mentrestant el dia 10 de maig de 1623 morí a Poblet Simó Trilla, darrer abant vitalici d'aquella casa i el més acèrrim contrari de la Congregació. L'endemà, dia 11, ja va entrar a Poblet, com a Vicari general, fra Josep de Barberà. El dia 30 el monestir ja li va prestar solemnement obediència; i aquest mateix dia, a Vimbodí, el Vicari general, i signant amb ell el Definidor de la Congregació per València, i el secretari fra Francesc Argilés, monjo de Santes Creus, es va proclamar la terna de monjos de Poblet per a l'elecció d'abat; elecció que es realitzà l'endemà, presidida per fra Bartomeu Rovira, monjo també de Santes Creus i prior de

118 A P. Cong., f. 316 v.
119 A P. Cong., f. 85.
120 Aquest assaig d'itinerari s'ha pogut esbossar resseguint els «Actos de visitas hechos por Nuestro Reverendíssimo P. D. Fr. Joseph Barberán, abbad de Santas Cruzes, Capellán major de su Majestat y Vicario General», ff. 159-161; i de la relació de decrets compresa en els ff. 310-319 v. Totes dues foliacions de l'A P. Cong.
121 SAMPER, I, p. 1-2 pref.
122 FORT, *El Rector*, p. 31.
123 FINESTRES, V, p. 39. Publica el breu sencer a la p. 268.

l'Eula, i de la qual resultà elegit fra Miquel Merola [124]. Amb aquest motiu tenim documentada l'estada de fra Josep Barberà a Poblet durant les dues dècades del maig de 1623 [125]. Tornat a Santes Creus, per decret de 25 de juliol adjudicà l'abadia d'Escarp a fra Hilarió Gil [126]. El 10 de setembre girà visita al monestir de Lavaix [127], que és la darrera visita que consta que va practicar. Pocs dies més tard presidia el Definitori a Santes Creus que durà, almenys, des del 25 de setembre al 2 d'octubre de 1623; en la sessió d'aquest Definitori s'ocuparen d'un procediment contra fra Andreu Pere, llec de Santes Creus [128].

La mort rondava d'aprop fra Barberà. Després de tants esforços com havia fet per allargar el seu mandat, Déu el va cridar sense que pogués fruir del propòsit aconseguit, perquè va morir el 8 d'abril de 1624, mig any ans d'acabar-lo [129].

Sapiguda la mort de fra Barberà, acudiren a Santes Creus fra Nicolau Luna, prior de Poblet i Definidor per Catalunya, i fra Sebastián Bonfill, Definidor per Aragó; i, reunits en Definitori, el dia 12 d'abril, prengueren declaració sobre la mort del Vicari general a diversos monjos de Santes Creus que confirmaren com havia mort el dia 8 d'abril de 1624, cap a les deu del matí; i que l'endemà, a la mateixa hora, l'havien enterrat [130]. L'abat Barberà fou enterrat a l'aula capitular de Santes Creus, al sòl, al costat de

124 FINESTRES, V, pp. 29, 31 i 35.
125 A P. Cong., f. 318.
126 A P. Cong., f. 318 v.
127 A P. Cong., f. 161 v.
128 A de P. Cong. f. 92 v. «Nuestro P. Vicario General presentó a los dichos Padres Definidores un proceso hecho contra fray Andrés Pere frayle lego del monasterio de Santas Cruces para que dichos Padres Definidores conozcan de sus deméritos y culpas y según ellas se castiguen absteniéndose dicho Sr. Vicario General del conocimiento de dicho processo por ser dicho Sr. agraviado en él, los quales padres Definidores acceptaron el conocimiento de dicho processo ofreciéndose a hacer justicia según los deméritos dél.»
129 FINESTRES, IV, p. 228; y V. p. 36.
130 A P. Cong., f. 94: «...estando en forma de Definitorio los... fr. Nicolás Luna, prior de Poblete, Definidor por Cataluña, y fr. Sebastián Bonfill, definidor por Aragón, en presencia de mi fray Hilarión Gil secretario de la Congregación enviaron a llamar a los... fray Juan Carreras prior de Santas Cruces, fr. Juan Pascual, fr. Francisco Argilés, fr. Bartolomé Rovira, todos monjes ancianos y preguntaron... a los dichos Padres... hiziesen relación del día que nuestro Reverendíssimo P. D. fray Joseph Barberá, abad de dicho monasterio de Santas Cruces y Vicario General havía muerto, los quales todos conformes respondieron que fue Dios servido muriesse a los ocho días del presente mes de abril del presente anyo 1624 a las diez horas antes del medio día poco más o menos, y que al otro día siguiente le habían enterrado a la misma hora...»

l'enterrament de l'abat Nogués; però sense cap indicació exterior que l'assenyalés [131].

Aquell mateix dia 12 d'abril de 1624 els monjos de Santes Creus lliuraren als definidors presents «una arca donde el P. vicario general tenía los papeles de la congregación cuya llave estaba depositada en el arca de la Comunidad, donde se puso en viendo que dicho vicario general estaba con notable peligro» [132].

UN VICARIAT GENERAL EXCEPCIONAL: EL DE FRA SALINES

Seguida la mort de l'abat Josep Barberà, els monjos de Santes Creus elegiren de seguida un abat en la persona de fra Bartomeu Rovira, a fi que aquest pogués concórrer a l'elecció del nou Vicari general. Però no hauria calgut, perquè per breu apostòlic presidí la Congregació fra Joan Salines, monjo de Santes Creus [133]; el qual, aquell mateix any, fou elegit Vicari general, com direm.

Fra Joan Salines fou un monjo d'extraordinària consideració. A ell cal adjudicar d'una manera principalíssima l'enorme moviment d'opinió que a les darreries del segle XVI i primeries del XVII es formà a favor de la canonització de sant Bernat Calvó, abat que havia estat del monestir de Santes Creus i després bisbe de Vic. En 1602 fra Salines era a Roma per negocis de l'orde. Hom podria pensar si era el portador de la súplica que el Concili Provincial tarragoní, reunit per l'arquebisbe Joan Terés, formulà per escrit al papa Climent VIII en la seva sessió del dia 1 de març [134] demanant-li aquella canonització. Allí va trobar un procés canònic en ordre a la causa de sant Bernat Calvó, el va copiar, i el mateix fra Salines el va traduir del llatí al castellà i n'envià aquesta traducció a l'abat cistercenc de Fitero, que era historiador de l'orde [135].

Cal creure que els negocis de l'orde que van portar fra Joan

[131] DOMINGO, ISIDRUS, *Manuductio archivariorum*, f. 40 v. manuscrit de 1720, procedent de Santes Creus i dipositat a Vallbona de les Monges, on desaparegué a rel de la revolta de 1936; vegeu el nostre llibre: *El historiador de Santes Creus fray Domingo, sus precursores y el libro de Pedret* (Santes Creus, 1949), página 110.

[132] A P. Cong., f. 94 v.

[133] FINESTRES, V., p. 39.

[134] *Acta Sanc.*, p. 97.

[135] *Acta Sanc.*, p. 23.

Salines a Roma tenien alguna cosa a veure amb els corrents congregacionistes, que anaven prenent peu; ens ho confirma el fet que l'abat general Edmon de la Creu, com a suprema decisió del seu fallit viatge, destituís l'esmentat abat de Fitero, com hem dit, per afecte a la Congregació, de la quel fra Salines fou una peça de gran categoria; de tanta, que no dubtem a establir que l'esforç de fra Salines probablement que fou el més decisiu per tal que la Congregació pogués establir-se als monestirs catalans de Poblet i de Santes Creus, els de resistència més difícil de vèncer.

Per això, i perquè la Congregació era una pretensió reial — en realitat esdevingué una imposició — el rei va voler tenir molt addicte fra Salines, i en 1605 el nomenà prior de Montesa [136], càrrec de gran categoria, la millor dotació que es podia conferir a un monjo de Santes Creus.

Fra Salines era una intel·ligència dotada. En les actes del Capítol general de l'orde, celebrat a Císter del 21 al 24 de maig de 1601, al qual va assistir com a procurador de l'abat de Santes Creus, es fa constar que era doctor en Teologia [137].

Com a prior de Montesa i designat per l'abat de Santes Creus, en 1607, dia 28 de juliol, va presidir al monestir de Valldigna l'elecció d'abat, que va recaure en la persona de fra Joan Costeja, pel que sembla no gaire ben rebut de la comunitat [138]. En morir el darrer abat vitalici de Santes Creus i en ordenar la terna per a l'elecció del primer abat congregacionista de Santes Creus, el nom de fra Salines hi figurà al costat del de fra Barberà, que fou l'elegit, i de fra Martí Çarobe, prior del monestir [139]. En el Definitori de 28 d'agost de 1620, reunit al monestir de Piedra, es va determinar escriure al rei per a provenir l'abadia d'Escarp, i entre els monjos proposats per a aquella mitra fou inclòs fra Salines [140]; però sembla que encara que fou designat pel rei, s'excusà d'acceptar-la [141]. El 23 d'abril de 1622 i durant la visita que a Montesa

[136] SAMPER, II, pp. 678-723.
[137] CANIVEZ, VII, p. 196.
[138] GASCÓN PELEGRÍ, VICENTE, *Història de Tabernes de Valldigna* (= GASCÓN) (Valencia, 1956), p. 176.
[139] A P. Cong., f. 77 v.
[140] «Se determinó se escriviesse a Su Majestad y le propussiessen tres religiosos para la abadia de Escarpe... al maestro fray Juan Salinas, profeso de Santas Cruzes, prior de Montesa»; A P. Cong., f. 81.
[141] FINESTRES, IV, p. 226.

practicà el Vicari general, fra Josep Barberà, abat de Santes Creus, per decret d'aquest fou concedit a fra Joan Salines que pogués tenir amb ell el monjo fra Pere Masó, de Santes Creus [142].

En aquest temps el P. Salines anava justament preocupat perquè els nous corrents regalistes, ja d'anys infiltrats a l'orde de Montesa de la qual era prior, anaven prenent peu i seguint uns camins que havien de portar a conseqüències desagradables. Ara es plantejava la qüestió de subjecció en matèria espiritual al Mestre de l'orde, que era el rei, i al seu lloctinent, que ordinàriament era una persona seglar. Acceptar aquests fets que lesionaven tan palesament el més elemental i natural dret eclesiàstic, era cosa penosa per a fra Salines. Ell deia de bona fe, i per raonament jurídic, que com a prior de l'orde, la seva autoritat dimanava de l'abat de Santes Creus; Pare, prelat i superior suprem de Montesa. I tant per part del prior monjo i del monestir de Santes Creus, com per part del lloctinent reial i orde de Montesa, que tenia gran interès en sacudir-se la tutela prioral dels monjos de Santes Creus, en 1623 es va acudir al rei — no a una jerarquia eclesiàstica, com avui sembla raonable — en representació del dret que pretenia cadascuna de les parts contendents [143]. Amb aquesta ocasió sabem que fra Salines va escriure una al·legació jurídica defensant el seu punt de vista, que fou igualment adreçada al rei com a *prelat general i sagrat mestre-administrador de l'orde de Montesa* el dia 29 d'abril de 1624 [144]. Pocs mesos després i amb motiu d'haver de rebre ordes sagrats algun dels frares de Montesa, Jofre de Blanes, lloctinent de Mestre de Montesa, es va dirigir al rei per tal com els coristes no podien passar endavant per l'actitud de fra Salines; però el rei, caute com era, no va voler resoldre res en el plet de jurisdicció espiritual plantejat, sinó que va escriure — octubre de 1624 — a fra Salines, al qual importants negocis el retenien a Barcelona, a fi

[142] A P. Cong., f. 135 v.
[143] SAMPER, I, pp. 1-2 pref.
[144] SAMPER, I, p. 60, nota E. Val la pena retreure'n els mots amb què ho diu: «Reverendissimus P. Don Frater Joannes Salinas, Abbas Sanctarum Crucum, Vicariusque Generalis Congregationis Aragonum et prior nostri Sacri Conventus in Allegationem quam ad *Regem nostrum uti Generalem Prelatum et Sacrum Magistro — administratorem Montesae,* misit 3 kalendas junii 1624.» I val la pena objectar a Samper: primerament, que fra Salines mai no fou abat de Santes Creus, i, segonament, que quan signà l'al·legació, si és veritat la datació que ens dóna aquest autor, encara no era Vicari General de la Congregació Cistercenca.

que, sense perjudici de les parts, enviés les dimissòries per als ordenands, com així ho féu fra Salines [145]

Aquests negocis importants a què acabem de fer referència eren els successoris a la màxima autoritat de la Congregació, el Vicariat General, vacant per mort de fra Josep Barberà, escaiguda a Santes Creus com hem dit el 8 d'abril d'aquell 1624 sense haver acabat el seu mandat. Ja hem dit com per breu apostòlic, fra Salines restà al front de la Congregació sense que, tal com estava establert, s'elegís un vicari general pel residu de l'anterior. Aquesta designació és una cosa veritablement insòlita, excepcional, perquè ningú no podia ésser Vicari general si no estava insignit amb la dignitat abacial.

Però encara fou més excepcional el fet que durant aquest temps conjuminessin totes les influències amb el voler reial per tal que el Capítol que s'havia de reunir per a la designació del Vicari general per al vinent quadrieni, elegís fra Joan Salines per al càrrec, a desgrat que no fos abat; i a desgrat que pel torn establert en la butlla pontificia d'erecció de la Congregació, aquell quadrienni el Vicari general hagués d'ésser d'un dels monestirs del regne de València. Aquesta circumstància, que recull Gascón [146], lògicament no pot restar justificada pel fet que fra Salines, com a prior de Montesa, residís al regne de València, perquè era fill d'hàbit de Santes Creus.

El dia 25 de juliol d'aquell any 1624 el papa Urbà VIII expedia una butlla des de Santa Maria la Major, en la qual fa constar explícitament que a precs del rei Felip d'Espanya constitueix fra Joan Salines president del Definitori i del Capítol de la Congregació per a l'elecció de Vicari general, amb totes les prerogatives inherents i no obstant qualsevol mena de privilegis o institucions en contra. Així mateix, li confereix aptitud per a ésser elegit Vicari general [147]. Amb aquest antecedent ja no ens ha de sorprendre com va anar el Capítol que havia de proveir el càrrec de Vicari general per al quadrienni de 1624 a 1628.

Prèviament fou convocat el Definitori, que d'acord amb el document papal, va presidir fra Salines, i es va reunir al palau epis-

[145] SAMPER, I, p. 2 pref.
[146] GASCÓN, p. 178.
[147] A P. Cong., ff. 97 v-98 v. Vegeu apèndix n.º 3.

copal de Barcelona el dia 1 d'octubre de 1624. D'abans el rei havia adreçat una carta als Definidors, datada a Madrid el 4 de setembre, on els comunica que ha resolt que presideixi el Definitori com a delegat seu el bisbe de Barcelona i Capità General de Catalunya [148]. Vuit dies més tard, el mateix rei escriu a fra Salines, li envia la butlla papal que l'habilita no solament a presidir el Definitori i el Capítol, sinó a ésser-hi elegit; i li recomana que, havent-se diferit el Definitori i el Capítol tot esperant l'arribada del breu papal que li acompanya, procuri no retrassar la celebració de l'un i de l'altre, amb l'assistència del bisbe de Barcelona [149]; el qual, no caldria dir-ho, per la seva part havia de rebre instruccions ben concretes perquè en el Definitori i en el Capítol, totes les coses anessin ben encarrilades perquè sortís Vicari general fra Salines.

El Definitori s'ocupà de les matèries ordinàries que li eren competents. Entre els decrets que va emanar registrarem la terna per a l'elecció d'abat de Santes Creus, en la qual van entrar els monjos

[148] A P. Cong., ff. 96 v.-97: «El Rey. Venerables devotos religiosos y amados nuestros. En las puertas del Definitorio que havéis de tener he acordado que presida el obispo de Barcelona, mi lugarteniente y Capitán General en Cataluña, porque con su assistencia y zelo que ha mostrado siempre del bien de la Congregación, se encaminarán mejor las cosas que se han de tratar en él. De que me ha aparecido advertiros para que lo tengáis entendido y quán servido quedaré que atendáis mucho al beneficio y aumento de la Congregación que tanto importa para la reformación de la Religión. Dat. en Madrid a 4 de setiembre de 1624. Yo el Rey. A los venerables devotos religiosos y amados nuestros Diffinidores de la Religión de San Bernardo de la Congregación de la Corona de Aragón.»

[149] A. de P. Cong., ff. 91-91 v. «Al venerable devoto religioso y amado nuestro fr. Juan Salinas, prior del convento de Nuestra Señora de Montesa. — El Rey. — Venerable y devoto religioso. Después de haver ordenado que partiéssedes luego a Barcelona donde se ha de juntar el Definitorio para hazer los ternos para abades se ha recibido el Breve de Su Santidad que se ha embiado al obispo de Barcelona en que tiene por bien que presidáys en las juntas de Definitorio y en el Capítulo para la elección de Vicario General, abilitando vuestra persona para entrar en votos y ser elegido para este officio, no embargante que no seáis abad y porque esto obliga a que apresuréis más vuestro viaje he querido encargaroslo de nuevo y advertiros que aunque os entregará el obispo el Breve y havéis de usar dél, no ha de dexar de assistir él en las dichas juntas de Definitorio y Capítulo para la elección del Vicario General, porque con su presencia, autoridad y zelo se encaminará mejor todo lo que se huviere de tratar; la causa porque se había de detener la convocación del Capítulo para la elección del Vicario General ha cessado con haver llegado el dicho Breve, y si fuesse possible que se celebre para el primer día que está señalado por los Breves de la Congregación holgaré que lo procuréys, y sino para otro dentro del más breve término que se pudiese disponiendo todo lo que tocare al bien y aumento de la Congregación con el cuydado que confío de vuestra persona en que me serviréys. Dat. en Madrid a 12 de setiembre de 1624, Yo el Rey.»

fra Llorenç Roger, fra Bartomeu Rovira i fra Hilarió Gil[150]. De les actes d'aquest Definitori també consta que el darrer dels monjos posats en terna, havia anat en nom de la Congregació a Madrid, a demanar al rei que facultés la junta del Definitori, d'on havia tornat a mitjans de setembre[151].

El Capítol fou convocat per al dia 11 de novembre de 1624 al priorat de Nazaret, filial o dependent de Poblet, a Barcelona, amb la intervenció precisament del bisbe com a delegat reial, que era Joan Sentís. El Capítol durà des del dia 11 al 27 de novembre i celebrà catorze sessions: la primera el dia 11, presidint fra Joan Salines, i assistint els abats y altres representants dels monestirs de la Congregació, entre els quals fra Bartomeu Rovira, abat de Santes Creus i fra Joan Domènech, procurador del monestir. La segona el dia 17, i en ella l'abat Rovira fou designat per a revisar les procures dels assistents al Capítol. Aquell mateix dia 17, a la tarda, es reuní la tercera sessió, en la qual l'abat Rovira donà la conformitat a les procures presentades, si bé formulà algunes observacions sobre la manera com caldria redactar-les en endavant i que foren acceptades per l'assemblea. L'endemà, 18, es juntà la quarta sessió, en la qual fra Joan Salines fou elegit Vicari general per 27 vots contra un, obtingut per fra Nicolau de Talavera i Castellat, abat de Valldigna; fra Salines no hi va votar. La cinquena sessió es reuní aquella mateixa tarda. L'endemà, dia 19, la sisena sessió consistí en un pontifical, celebrant *de Concepcione* l'abat de Rueda, fra Sebastià Bonfill, i hi predicà fra Hilarió Gil, de Santes Creus. La setena reunió tingué efecte aquell mateix dia 19 a la tarda. El dia 22 es celebrà la vuitena sessió, en la qual fou elegit Visitador per Catalunya l'abat Rovira de Santes Creus, i rector del col·legi d'Osca el P. Hilarió Gil. La novena sessió es celebrà el dia 22; la desena, el 23; l'onzena, el 24 a la tarda; la dotzena, el 25; la tretzena, el 26 al palau episcopal, perquè el bisbe Sentís es trobava malament; i la catorzena i darrera, també a casa del senyor bisbe, el dia 27. En aquesta darrera sessió fra Salines decretà remissió total a tots els religiosos de la Congregació de totes les faltes pas-

[150] A P. Cong., f. 103 v.
[151] A P. Cong. f. 95 v. «Haviendo ido — el P. Hilario Gil — por orden de la Congregación a Madrid a suplicar a su Majestad fuese servido dar lugar a que el Definitorio se juntase y condescendiendo su Majestad...».

sades; i foren firmades les actes capitulars, entre altres, pels següents monjos de Santes Creus: fra Salines, prior de Montesa i Vicari general; fra Rovira, abat, Visitador de Catalunya; fra Dionís de Gravalosa, Definidor de Catalunya del quadrienni passat, i fra Hilarió Gil, secretari del quadrienni passat i rector del col·legi [152].

Com a Vicari general fra Joan Salines donà prova contundent de la seva activitat. En el compliment del seu deure hi deixà la vida, com veurem. Davant la relativament abundosa documentació que coneixem de les seves activitats com a Vicari general, podem establir una cronologia itinerària que s'inicia aquell mateix novembre de 1624, el dia 28 del qual el trobem a Escarp. El dia 7 de desembre és a Santes Creus, on nomena fra Joan Bosch, monjo del monestir, lector de filosofia del col·legi d'Osca i ratifica el nomenament de rector a fra Gil [153]. Encara va restar uns dies a Santes Creus, almenys fins al 9, ans d'anar vers València; a Montesa, d'on conservava el priorat, almenys de dret, el trobem la vigília de Nadal.

Potser no se'n va moure durant uns mesos, perquè el 7 de març de 1625 encara l'hi trobem. Des de Montesa mateix devia convocar el Definitori que es va celebrar al priorat de Sant Vicenç màrtir de València, depenent de Poblet, i que començà el 15 de maig de 1625 sota la seva presidència. Hi assistí l'abat de Santes Creus, fra Bartomeu Rovira, i durant una mesada llarga es va treballar molt intensament en la redacció de les definicions o reglament de la Congregació, en les quals ja s'ha destacat abans d'ara la intervenció de fra Rovira, Visitador que era de Catalunya [154]. Les reunions Definitorials s'acabaren el 25 de juny [155]. Però fra Salines romangué encara tot el juliol a València, on el dia 27 de juny inicià la visita al monestir femení de La Saidia, visita molt laboriosa que

[152] A P. Cong., ff. 104-117; FINESTRES, V, p. 39; GARCIA, p. 214; RABORY, p. 254.

[153] «Nominación de lector de Artes para el Colegio de Huesca en la persona del Pe. Juan Bosch monje de SS. Cruzes. Dat. en Stas Cruzes a 7 de diciembre de 1624. Fr. Juan Salines prior de Montesa, Vicario General»; A de P. Cong. f. 322. «Nominación de Rector del Colegio de San Bernardo de Huesca en la persona del P. fr. Hilarión Gil, monje de SS. Cruces, electo Rector por todo el Capítulo Provincial de Barcelona. Dat. Santas Cruces a 7 de diciembre de 1624. Fr. Juan Salines, Vicario General» A P. Cong. f. 322.

[154] MIQUEL, FRANCESC, A., *Tres monjos de Santes Creus destacats forjadors de la Congregació setcentista* (=MIQUEL). «Santes Creus», 2 (1960) 66.

[155] A P. Cong., ff. 119-145 v.

s'allargà fins al 17 de juliol i que calgué aplaçar en aquesta data per al 16 d'octubre.

El 5 d'agost era a Valldigna; el 20, a Montesa, i en aquesta data promulgà llicència a favor de fra Hilarió Gil, rector del col·legi d'Osca, perquè anés a Roma per negocis de la Congregació, probablement relacionats amb les importants matèries tractades en el recent Definitori de València,[156]. El 23 d'agost, encara era a Montesa; però al 22 de setembre ja practicava la visita al monestir de Valldigna, visita que durà fins al 6 d'octubre, i en aquesta data encara no estava enllestida, perquè la va prorrogar per al 30 de juny del següent 1626; probablement a aquesta visita es refereix Gascón quan diu que no fou gaire grata als monjos valldignencs[157]. El 16 d'octubre va reemprendre la visita a la Saidia; d'aquesta data és la llicència que el Vicari general va concedir a fra Joan Baptista Tous, de Santes Creus, per a ésser conventual i residir a Valldigna, llicència que ve anomenada així als registres de decrets del Vicari general; però que conceptuem una ordre encaminada al redreç del monestir valencià, on, segons sembla, fra Salines practicà una visita treballosa[158].

L'endemà, 17 d'octubre, encara trobem fra Salines a València, tot i que ja amb un peu a l'estrep vers Benifassar, on inicià la visita el 20 d'octubre, que s'allargà fins al 27. El 29 ja la practicava a Rueda, fins al 4 de novembre; el 8 ja era a Piedra, amb idèntic objecte, i hi romangué fins al 23; l'endemà passà al monestir de monges de Trasovares, on romangué en visita fins al 30; seguí la visita a Veruela, de l'1 de desembre al 13; aquest mateix dia ja la iniciava a Tulebras, monestir femení, fins al 18; el dia 23 ja era a Santa Fe, on inicià el nou any 1626 i hi romangué fins al dia 9 de gener. L'endemà ja el trobem al monestir femení de Santa Llúcia de Cambrón, a Saragossa, fins al 25; el 27 de gener era a Osca, practicant la visita al col·legi de Sant Bernat, fins al dia 30; el 31 de gener visità el monestir femení de Casbas, fins al 7 de febrer. El dia 14 ja era a Lleida, visitant el monestir femení de Sant Hilari, visita laboriosa que allargà fins al 3 de març i encara en aquesta data la va prorrogar per al 20

[156] A P. Cong., f. 323 v.
[157] GASCÓN, p. 178.
[158] A P. Cong., f. 323 v.

de maig, per tal com se sentí indisposat i volgué partir cap al seu monestir de Santes Creus.

El dia 7 de març començà la visita a Santes Creus; però estava molt malalt. El registre dels actes de visita, diu: «Dicha visita, in forma solita, prosiguióla hasta los 8 de noviembre en el qual día, por hallarse enfermo e impedido, nombró por su comissario para concluir la visita al p. abat de Poblete don fr. Miquel Merola, y el dicho comissario concluyó la dicha visita en 9 de dicho mes [159]». Degut a l'estat precari de la seva salut el 27 de març comissionà l'abat de Santes Creus fra Bartomeu Rovira per a visitar el monestir de monges de Sant Feliu de Girona [160].

Del 23 al 27 de juny de 1626 el trobem a Barcelona, residint a les cases que Santes Creus tenia a la riera de Sant Joan. El 31 de juliol iniciava la visita a Poblet, però hi recaigué malalt fins al 23 d'octubre, en la qual data «y porque a muchos días que estava enfermo, y por esta razón no podía dar el debido asiento a muchas cosas particulares, se reservó tiempo para siempre y cuando le pareciese, determinar y dar assiento a dichas cosas...» [161].

No sabem de cert quin dia fou portat a Santes Creus, on morí l'11 de novembre de 1626 [162]. Trobant-se ja malalt a Poblet disposà diverses fundacions a favor de Santes Creus dels béns procedents de la seva família que li havia llegat el seu germà Josep Salines en testament dictat l'any 1619 al castell de Montesa; ara 13 d'octubre de 1626, davant el notari de Vimbodí Pere Sorolla, fra Salines llegà al monestir de Santes Creus mil lliures [163].

[159] A P. Cong., f. 164.
[160] A P. Cong., f. 326 v.
[161] A P. Cong., f. 164 v. L'itinerari anterior ha estat dreçat tenint al davant els «Actos de visitas hechos por nuestro Rmo. P. Vicario General fr. Juan Salines», A P. Cong. ff. 162-164 v. i altra documentació emanada durant el seu vicariat General i registrada al mateix volum. ff. 322-327 v.
[162] A P. Cong. f. 179; SAMPER, I, p. 1-2 pref.; FINESTRES, V, p. 40, RABORY, página 254.
[163] A P. Fundacions de Santes Creus, f. 169: «Josep Salinas en son testament que en 1619 féu en lo castell de Montesa... cridà hereu universal a son germà lo Rmt. Salinas monje de est monestir ab la condició que sen fundassen causas pias al P. Joan Salines ben vistas. Aquest trobant-se mal en lo monastir de Poblet que visitava com a Vicari General que era, als 13 de octubre de 1626, en poder de Pere Sorolla notari de Vimbodí y Poblet féu las fundacions següents: primo, fundà una missa cotidiana celebradora en lo altar de Sant Jordi de la iglesia de Santes Creus, la qual deu correspóndrer al reso y offici del dia ab la segona collecta *Deus veni*. Disposà a més... la perpetua celebració de 16 aniversaris en lo dit altar de Sant Jordi en lo modo y forma següent:

El cadàver de fra Salines fou enterrat honoríficament, al sòl de l'església del seu monestir, sota el creuer, a la banda de l'evangeli, sota una llosa de pedra sense inscripció. Fou, inqüestionablement, un gran monjo: d'ell fa un calorós elogi Samper, d'altra banda tan aferrissat polemista contrari seu [164].

Amb motiu de la seva mort fou convocat Capítol al monestir de Rueda per al 16 de desembre [165] en el qual fou elegit Vicari General l'abat Talavera, de Valldigna; perquè, ja ho hem dit, per aquell torn tocava el Vicari General valencià. A aquest Capítol assistí l'abat Rovira de Santes Creus, i el monjo fra Joan Carreras com a procurador del monestir [166]. Una de les coses principals que féu fou posar en vigència les Definicions elaborades en el Definitori de València [167]. De manera que li escau el títol de forjador de la Congregació que ha estat adjudicat a fra Salines [168].

El nou Vicari General, amb data 19 d'aquell desembre de l'any 1626 expedí un «mandato a fr. Pedro Masó, procurador del convento de Santas Cruces, que dentro de tres días se presente delante de nuestro P. Rdmo. —el Vicari General— para pagar las qüentas del Rdmo. Prior de Montesa Vicario General antecessor [169]», i a l'endemà un altre «mandato a fr. Pedro Masó, síndico

Los 12 aniversaris se deuhen celebrar lo dia 6 de cada mes o al inmediat no impedit en sufragi de la ànima de Joseph Salines. Lo primer dels restants 4 als 16 de febrer per la ànima de son pare Baltasar Salines; lo segon a 3 de mars per la ànima de sa mare Esperansa Tapsis o Capsis (sic); lo tercer lo dia de Sant Martí per la ànima dels pares del P. Salines, de son germà y de tots los seus; y en lloch del quart disposà se cantès una missa en la dita capella de Sant Jordi. Per la dotació de estas fundacions legà lo dit P. Salines al monastir 1.000 lliuras que son germà Joseph tenia en la taula de Tortosa».

[164] SAMPER, I, p. 87: «Fray Juan Salinas fue peritísino e inteligente en todas materias...; de los priores que ha havido en nuestro convento — de Montesa — de cien años a esta parte, ninguno más docto, observante y antiquario.» Al mateix volum, p. 1-2 pref., diu d'ell que en el seu temps de prior de Montesa «se movieron algunas inquietudes por su condición altiva y rigurosa, originadas de no haver querido expressar en las dimisorias de los Ordenantes conventuales, que las dava de licencia de el Lugarteniente general de la orden»; aquest lloctinent, era llec, i és explicable la resistència de fra Salines a una tan descabellada pretensió, que amb tot, amb el temps va prevaler.

[165] FINESTRES, V. p. 40; RABORY, p. 254; A P. Cong., ff. 179-181.

[166] A P. Cong., f. 179.

[167] *Diffinisiones Congregationis Cisterciencis Corone Aragonum, edite, seu reformate anno Domini M.DC.XXVI. in capitulo Provinciali apud monasterium B. Marie de Rota celebrato* (Valladolid, 1790).

[168] MIQUEL, p. 65.

[169] A P. Cong., f. 330 v.

del convento de Santas Cruces, que entregue a nuestro Rdmo. inventario de todo lo que ha cobrado de azienda del P. Salines Vicario General antecessor, y no salga de Valencia sin consignar a nuestro P. Rdmo. la cantidad en que dicho P. Salines fue alcanzado en las qüentas so pena de excomunión[170]». A aquesta pressa a revisar els comptes de fra Salines, que sembla evidenciar una mica d'antipatia per part del seu successor, fra Pere Masó devia acudir aviat i a satisfacció, perquè no se'n parla més.

Fra Rovira i la seva executòria abacial

Ben poques notícies han estat divulgades de fra Bartomeu Rovira. Llevat de l'esment que n'ha fet Miquel[171], amb prou feines si en sabíem el nom i la intervenció que va tenir en l'elecció del primer abat temporal de Poblet. I precisament aquesta intervenció alliçonava que no es tractava d'un monjo vulgar. Intentaremací, a base d'unes quantes notes d'arxiu, millorar-ne el coneixement.

A primer de maig de 1607 el Capítol de Santes Creus ja va elegir-lo síndic del monestir i l'abat Pere Nogués en firmà la sindicatura[172]. En el Capítol d'1 de setembre de 1608 trobem que era arxiver[173].

El 31 de maig de 1623, mentre era prior del monestir de l'Eula a Perpinyà, fou designat pel Definitori de Vimbodí president de l'elecció del primer abat temporal de Poblet, segons document estès per fra Josep de Barberà, abat de Santes Creus i Vicari General, i signat pel secretari fra Francesc Argilés, monjo de Santes Creus[174]. Fou elegit fra Miquel Merola i el comissari fra Rovira el va confirmar[175].

Quan per l'abril del següent any 1624 morí fra Josep de Barberà, abat de Santes Creus, fra Bartomeu Rovira, que era un dels monjos de categoria[176], fou elegit pel residu abat del monestir[177].

[170] A P. Cong., f. 331.
[171] Miquel, p. 66.
[172] A P. arm. V, cal. 25, n.° 3, f. 40.
[173] A P. arm. V, cal. 25, n.° 4, ff. 172 v.-176 v.
[174] Finestres, V, p. 31.
[175] Finestres, V, p. 35.
[176] Fou un dels quatre més qualificats que cridaren els Definidors a declarar sobre la mort del Vicari General.
[177] Finestres, IV, p. 228; i V, p. 39. En les ternes del Definitori de Barce-

Com abat del monestir acudí al Capítol juntat al priorat de Nazaret pel novembre de 1624, on fou encarregat de la revisió de les procures sobre la redacció de les quals dictà normes que foren acceptades; en la sessió de 22 de novembre l'abat Rovira fou elegit Visitador per Catalunya [178]. I en el Definitori de València iniciat el 15 de maig de 1625 l'abat Bartomeu Rovira hi treballà activament i eficaç i en les definicions que s'hi elaboraven, per les quals podem dir que es regí en endavant la Congregació, hi figura la seva signatura [179].

El 27 de març de 1626 fou comissionat per a visitar el monestir de Sant Feliu de Girona [180]. A la mort de fra Salines, assistí al Capítol de Rueda, 11 de novembre de 1626; i aquest Capítol, com hem dit, aprovà i posà en vigor les Definicions en les quals fra Rovira havia treballat tant. El 18 de desembre de 1628 fou facultat pel nou Vicari General per tal d'absoldre alguns monjos penyorats [181].

El 6 de desembre de 1627 el Vicari General fra Nicolau Talavera practicà la visita a Santes Creus [182], durant la qual, el dia 9, facultà l'abat Rovira per a conèixer i resoldre sobre les acusacions que pesaven sobre dos monjos de Santes Creus [183].

Acabat el seu quadrienni abacial el 14 de setembre de 1628 restà visitador de Catalunya, i com a tal assistí al Capítol de Poblet, 1 d'octubre, en el qual fou examinador de les procures [184]. I com que en ell fou elegit visitador el seu successor a l'abadia, fra Joan Carreras, l'ex-abat Rovira es devia recloure al seu monestir, on no va acabar els seus dies amb tranquil·litat. Dos anys més tard li era obert un penós expedient sota l'acusació d'haver governat tirànicament, per la qual cosa fou condemnat a pèrdua de la veu activa i passiva, i a extradició de Santes Creus durant

lona, 1 octubre 1624, figura al costat de fra Llorenç Roger i de fra Hilarió Gil; A P. Cong. f. 303 v.

178 A P. Cong., f. 110 v.

179 A P. Cong., f. 145 v.

180 A P. Cong., f. 326 v.: «Comissió al senyor abat de Santes Creus don fra Bartomeu Rovira per a visitar lo monestir de monjes de San Feliu de Girona, Dat. en Santes Creus a 17 de mars 1626. Joan Salines, prior de Montesa i Vicari General».

181 A P. Cong., f. 330.

182 A P. Cong., f. 156.

183 A P. Cong., f. 332.

184 A P. Cong., f. 184.

sis anys, segons sentència pronunciada en el Definitori d'Escarp el dia 28 de novembre de 1630 [185]. El Capítol de Benifassar de 1632, per decret de 4 d'octubre, el va absoldre totalment [186].

UN ABAT ANTICONGREGACIONISTA: FRA CARRERES

Fra Joan Carreres havia de destacar prou com a monjo quan el Capítol de Rueda el dia 31 de març de 1618 el va designar professor de Filosofia del col·legi d'Osca [187]. Però probablement, almenys ara, no va prendre possessió de la càtedra per dos motius: perquè aquesta designació no podia ésser tinguda en compte per Santes Creus, que encara no formava, o no volia formar part lla-

[185] A P. Cong. ff. 202 v.-203 v.: «Jesu Christi nomine invocato. Nosotros los Vicario General y Definidores de la Congregación Cisterciense de los Reynos de la Corona de Aragón y Mallorca juntos y congregados y celebrantes Capítulo Definitorio en nuestro monasterio de Escarpe, diócesi de Lérida habemos visto y examinado con diligencia y cuydado los cargos que resultan contra el P. fray Bartolomé Rovira, religioso sacerdote profeso en el monasterio de SS. Cruces diócesi de Tarragona o Barcelona, de la visita próximamente passada de dicha casa y del tiempo que dicho P. fray Bartolomé fué abad en ella y todo quanto nos ha querido informar y alegar en favor suyo, pasando a pronunciar su causa y dar sentencia en ella hallamos que debemos condenar a dicho P. fr. Bartolomé Rovira por haber gobernado tiránica y precipitadamente tratando a sus súbditos sin caridad y amor, faltando gravemente a la obligación de padre y a lo que manda nuestro P. San Benito en su Santa Regla, dando rienda a su condición sobrado colérica y biliosa y desobedeciendo visitas y mandatos de legítimos superiores y atropellando estilos y costumbres antiguas de la casa, quitando libros de cuenta y razón y disponiendo de aciendas de causas pías en perjuicio de los sufragios de los difuntos y haciendo otras cosas semejantes sin consejo y parecer de la comunidad con escándalo del monasterio y sentimiento común del monasterio. Pero considerando la ancianidad de dicho Padre fr. Bartolomé Rovira y por otras atenciones de nos bien vistas, usando con él de misericordia para en adelante pronunciamos y lo condenamos a privación de voz activa y pasiva por tiempo de seis años contaderos desde la data desta nuestra Sentencia y en lo demás que se ha articulado contra dicho P. Rovira declaramos no haberse exhibido provança suficiente, y por tanto ponemos silencio perpetuo, dejando al mismo P. Rovira con todas las esenciones que conforme a definiciones de la orden puede gosar y que pueda escoger qualquiera casa de la Congregación para su habitación y conventualidad como no sea la de SS. Cruzes a donde no bolberá por tiempo de los dos años que restan deste quadrenio por las razones de nos bien consideradas y advertidas. Esto fue hecho en el sobredicho Definitorio a 28 de noviembre de 1630».

[186] «El P. Bartolomé Rovira, monje de Santas Cruzes ha pedido misericordia; precissa de sus cosas y ha determinado dicho capítulo que se le bolbiesse su ropa y la voz de activa y passiva; está en todo absuelto»; A P. Cong. f. 218.

[187] «Fue nombrado lector de Artes para dicho colegio — d'Osca — el P. fr. Juan Carreras monje de Santas Cruces» A P. Cong., f. 18.

vors de la Congregació, i perquè sabem que fra Carreres aquell mateix any va anar, 14 de maig, diputat pel monestir, a protestar davant el Capítol General de l'orde que se l'inclogués a la Congregació a la quel no volia pertànyer, com ja hem dit. Per això, a desgrat dels càrrecs que va assolir a la Congregació i amb el temps, designem amb el nom d'anticongregacionista l'abat Carreres; perquè sabem que a l'hora d'establir-se la Congregació ell n'era contrari. Si després va retirar la seva actitud protestatària i va acceptar els fets contra els quals era inútil maldar, això era conjuminable amb una seva personal i irrenunciable manera de sentir i de comprendre les coses.

Ja inclòs el nostre monestir de Santes Creus dins la disciplina de la Congregació, fra Joan Carreres fou procurador del monestir en el Capítol de Benifassar, octubre de 1620 [188]. Les actes no ho diuen, però potser llavors fra Carreres ja era prior de Santes Creus, nomenat pel primer abat temporal, fra Barberà; el qual, coneixedor de les qualitats que l'adornaven, probablement el volia guanyar. Com a prior el veiem actuar en l'acte del lliurament de la relíquia de Santa Bàrbara al rector de Vallfogona l'any 1623 [189], i en el Definitori de Santes Creus el 12 d'abril de 1624 [190].

En el Capítol de Rueda, 16 de desembre de 1626 actuà com a procurador de Santes Creus [191]. El Definitori de València, 10-13 de juliol de 1628, reunit al priorat pobletà de Sant Vicenç màrtir, el dia 13 formà la terna per a l'elecció d'abat de Santes Creus, integrada per fra Joan Carreres, prior de l'Eula, fra Llorenç Roger i l'erudit fra Joan B. Tous [192]; d'acord amb aquesta el 14 de setembre de 1628 fou elegit abat i com a tal el veiem actuar al Capítol de Poblet el dia 1 d'octubre de 1628, on fou elegit Definidor per Catalunya el dia 3 [193]. L'endemà el Capítol prenia l'acord per tal que fra Carreres anés a Císter a fer confirmar les Definicions capitulars [194]. Com a Definidor de Catalunya assistí al

[188] A P. Cong., f. 18 v.
[189] FORT: *El rector*, p. 31.
[190] A P. Cong., f. 94.
[191] A P. Cong., f. 159.
[192] A P. Cong., f. 57.
[193] A P. Cong., f. 183 v.
[194] «El mismo día — 4 d'octubre de 1628 — se determinó por todo el Capítulo sin discrepar alguno, fuesse a Cistel a la confirmación de las Definiciones el fr. Abad de Santas Cruzes fr. Joan Carreras». A P. Cong., f. 186.

Definitori aplegat a les cases que el monestir de Rueda tenia a Saragossa el 6 de desembre de 1628[195].

El dia 22 de gener de 1630 l'abat Carreres va rebre al seu monestir de Santes Creus la visita que hi va iniciar el Vicari General de la Congregació, fra Miquel Escartin, abat de Rueda[196].

El Definitori de 24 de novembre de 1630, ajustat al monestir d'Escarp, va rebre, amb referència a fra Carreres, la singular petició formulada pel síndic de Santes Creus fra Ramon Pagès, que després fou abat del monestir, que el Definitori prorrogués un altre quadrienni l'abadiat de fra Carreres. Naturalment, el Definitori s'excusà que això contradeia la butlla d'erecció i les definicions de la Congregació, i que, en tot cas, pertanyia a autoritats superiors[197]. Aquest Definitori va condemnar a extradició i pèrdua de veu activa i passiva i altres penes a fra Joan Domènech, que havia estat bosser de Santes Creus en temps de fra Bartomeu Rovira[198]. També encarregà a fra Carreres la readmissió del monjo fra Pau Nogués, convers de Santes Creus, que s'havia afillat al monestir castellà de Valparaíso[199].

En 1631, el dia 20 de març, el Definitori de la Congregació es va reunir, amb l'assistència de fra Carreres, a la granja de La Tallada, prop de la Secuita, que era una granja de Santes Creus[200]. El Definitori de 12 de novembre de 1631 es celebrà al

[195] A P. Cong., f. 191.

[196] «A 22 de enero del año 1630 el mesmo Sr. Vicario General — Miquel Escartín, abat de Rueda — llegó a visitar el monasterio de SS. Cruzes donde fue recibido del Sr. Abad y Santo Convento con la solemnidad acostumbrada. Visitó el Smo. Sacramento y demás lugares y puestos que se acostumbran. Introduxo su visita en Capítulo y la continuó hasta el primero de março del mismo año que la concluyó y publicó en Santo Capítulo admitiéndola el Sr. Abad y convento sin contradicción alguna». A P. Cong., ff. 167 v.-168.

[197] A P. Cong., f. 198 «Por parte del monasterio de SS. Cruzes y por manos del P. fr. Raymundo Pagés, síndico de aquella casa, fue presentado un memorial en que se proponían buenos efectos que se experimentan con el govierno del muy Rdo. P. fr. Juan Carreras, Abad que al presente es de este monasterio y el deseo de la Comunidad en poder continuarlos pidiendo al Santo Definitorio apoie esse intento de modo que el muy Rdo. P. don fr. Juan Carreras sea ábil el quadriennio inmediato para ser abad de aquella Casa. Fué resuelto que se respondiese a dicho monasterio de SS. Cruzes el consuelo grande que tenía el Definitorio de lo representado y deseo de que se lograse el mismo; pero por ser cosa que contraviene a la Bula de la erección de la Congregación y a Definiciones de ella pertenece su dispensación a potestad superior».

[198] A P. Cong., ff. 203 v.-204 v.

[199] A P. Cong., ff. 199 v.-200 v.

[200] A P. Cong., f. 205.

monestir d'Escarp, i hi fou present l'abat Carreres [201], així com al de Veruela, 7 d'agost de 1632 [202]; en aquest Definitori es formà la terma per a l'elecció d'abats.

El dia 14 de setembre l'abat Carreres cessà en el seu càrrec a Santes Creus, substituït pel vallenc fra Rafael Voltor; però si no fou possible que continués a l'abadia de Santes Creus, li fou adjudicada la d'Escarp. Com abat d'Escarp el trobem al Capítol de Benifassar, 3 d'octubre de 1632 [203]. I com que en 1636 havia de cessar com abat d'Escarp, en el Capítol de Santa Fe, 5 d'octubre d'aquell any, fra Carreres hi és present com a procurador d'aquella abadia [204]. Aquest Capítol fou particularment important, perquè va incorporar a la Congregació els monestirs del regne de Navarra [205].

Amb ell perdem el rastre de fra Carreres.

FRA HILARIÓ GIL, EL DARRER GRAN REPRESENTANT DE L'ANTICONGREGACIONISME SANTESCREUÍ

Ja hem dit com fra Hilarió Gil fou un dels que van signar la carta que pel juny de 1608 van adreçar alguns monjos de Santes Creus justificant al rei perquè havien elegit fra Jaume Carnisser per abat del monestir. Aquest fet li va conferir patent d'anticongregacionisme, de la qual va patir tota la vida i li havia d'ésser obstacle a encimellar-se més aviat als càrrecs del monestir, que va assolir, com veurem; però no amb la celeritat que requerien les seves qualitats.

El Vicari General fra Sebastiàn de Cisneros, datada a Rueda el 24 de setembre de 1618, va concedir a fra Gil llicència per a professar a l'Estudi de Perpinyà una càtedra d'Escriptura Sagrada [206]. Aquesta llicència li fou ampliada pel mateix Vicari General el 3 de desembre de 1619 per a predicar i professar i usar dels emoluments d'aquests ministeris, mentre el Vicari General es trobava al monestir de Santes Creus [207]; aquest document ens

[201] A P. Cong., f. 207.
[202] A P. Cong., f. 211.
[203] A P. Cong., f. 217.
[204] A P. Cong., f. 233.
[205] FINESTRES, V, p. 56; RABORY, p. 252.
[206] A P. Cong., f. 300 v.
[207] A P. Cong., ff. 306-306 v. «Licencia al P. fr. Hilarión Gil, prior de Leula

fa constar que en aquella data fra Hilarió Gil era prior de l'Eula i Visitador de la Congregació. En aquella mateixa estada de fra Sebastián de Cisneros a Santes Creus, on havia convocat el Definitori, va designar fra Gil Visitador pel residu de la mort de l'abat Carnisser [208]. Com a tal Visitador de Catalunya va intervenir en el Capítol de Benifassar, 4-9 d'octubre de 1620, i el dia 9 fou elegit secretari de la Congregació [209]; llavors era, encara, prior de l'Eula. El Definitori de Valldigna, 13 d'abril de 1622, féu preferir fra Hilarió Gil per agent dels negocis de la Congregació a Roma a la pretensió reial d'enviar-hi una persona tant categòrica en la ponderació de la reial majestat com el cèlebre fra Sebastiàn Bonfill [210]. Dos dies després de l'anterior determinació, el mateix Definitori designà que el P. Gil anés a Madrid a informar el rei de com anava la Congregació i a demanar-li cartes de recomanació per a Roma [211]. Pel mes d'abril de l'any següent ja sabem que havia estat a Roma, d'on va portar la relíquia de Santa Bàrbara que ell mateix personalment va conduir fins a Vallfogona a lluirar-la al celebèrrim Rector, doctor Vicenç Garcia [212].

El dia 22 de maig de 1622, amb document datat a Benifassar, el Vicari General va delegar fra Gil per a visitar el monestir femení de Casbas [213]. Llavors encara continuava prior de l'Eula, i secretari a la Congregació, quan per mort de fra Joan Garcia, abat d'Escarp, fou proposat fra Gil per al càrrec de prior d'aquest petit monestir, segons decret datat a Santes Creus el 25 de juliol de 1623 [214]. Com a Secretari de la Congregació prengué acta del Definitori de Santes Creus per mort de fra Josep de Barberà Vicari General [215].

y Visitador de la Congregación para predicar y confirmación de la licencia que se le había dado antes para leer la cáthedra de Theología en Perpinyán. Item que pueda obtener y leer qualquier otra cáthedra de Theología en aquella ciudad, predicar quaresmas, recibir y gastar en lícitos y honestos usos el salario y limosna que desto resultare. Dat. en Santas Cruces a 3 de diciembre de 1619. Fr. Sebastián Cisneros, abad de Piedra, Vicario General».

[208] A P. Cong., f. 78 v.

[209] A P. Cong., f. 22: «Fue electo secretario de la Congregación el P. fr. Hilarión Gil, monje de Santas Cruzes y prior de Leula».

[210] A P. Cong., f. 86 v.

[211] A P. Cong., f. 89 v.

[212] FORT, *El rector*, p. 31.

[213] A P. Cong., f. 316 v.

[214] A P. Cong., f. 318 v.

[215] A P. Cong., f. 94.

Les qualitats del nostre monjo eren notòries; tant, que en 1624 tornà a Madrid per negocis de la Congregació i en el Definitori de Barcelona, 1 d'octubre de 1624, fou proposat en la terna d'abat de Santes Creus [216].

També va actuar en el Capítol del priorat de Nazaret d'aquell any 1624; en el pontifical del dia 19 de novembre, celebrat en honor de la Immaculada Concepció, fra Gil hi predicà; i el dia 22 hi fou elegit rector del col·legi de Sant Bernat que la Congregació tenia obert a Osca [217], elecció que el Vicari General fra Joan Salines ratificà a Santes Creus el 7 de desembre següent [218].

El mateix Vicari General fra Salines, amb document datat a Montesa el 20 d'agost de 1625 envià fra Gil a Roma, on va haver de tornar per afers de la Congregació [219].

A la mort de fra Salines fou nomenat prior de Montesa fra Hilarió Gil [220]; les coses a l'orde militar anaven de mal borràs; els frares montesians havien decidit sacudir-se els priors monjos, i ja feia temps que l'exercici d'aquest càrrec comportava diverses adversitats. Un dels contratemps, sempre provocats per qüestions de jurisdicció espiritual, succeí per la conducta d'un frare de Montesa, fra Joan Quiles, el qual per les témpores de Sant Mateu de l'any 1628, en lloc de demanar la llicència per a ordenar-se sacerdot al prior, com era lògic i s'havia practicat sempre, la sol·licità al lloctinent de Mestre de l'orde [221], persona laica; i al qual lloctinent en aquests casos sols es podia concedir jurisdicció per una evident interpretació abusiva del dret i de les seves atribucions. Fra Gil en va protestar, no podia avenir-s'hi, i redactà una al·legació on defensava serenament, però enèrgica, les prerrogatives del priorat, la qual al·legació va presentar el 3 de novembre de 1629 [222]. Sembla que fra Gil va residir amb una per-

[216] A P. Cong., f. 103 v.

[217] A P. Cong., ff. 109 i 110 v.

[218] «Nominación de Rector del Colegio de San Bernardo de Huesca en la persona del P. fr. Hilarión Gil monje de SS. Cruzes electo Rector por todo el Capítulo provincial de Barcelona. Dat. en Santas Cruces a 7 de diciembre de 1624. Joan Salines, prior de Montesa, Vicario General»; A P. Cong., f. 322.

[219] «Licencia para el P. Hilarión Gil Rector del Colegio de Huesca para ir a Roma por negocios de la Congregación. Dat. en Montesa, a 20 de agosto de 1625. J. Salinas, prior de Montesa, Vicario General»; A P. Cong., f. 323.

[220] SAMPER, II, p. 723.

[221] SAMPER, I, p. 3 pref.

[222] SAMPER, I, p. 354.

manència exemplar al convent de Montesa per tal de complir el seu ofici, no massa còmode per la lluita sorda i incessant que contra el càrrec i qui l'exercia s'havia iniciat ja feia temps i que no tenia indicis que cessés, al contrari. Així el Definitori reunit a Veruela el 5 d'agost de 1632 va nomenar-lo president de l'elecció abacial que s'havia de practicar al monestir de Valldigna el proper dia 14 de setembre [223].

Però els montesians, decidits a sortir-se amb la seva, impotents d'aconseguir-ho a Madrid, on en aquesta qüestió concreta, suscitada ja feia molts anys, el rei d'Espanya sempre es pronunciava amb ponderació, destacaren un procurador seu a Roma. En aquest sentit ha estat publicat un document molt significatiu: una carta de l'abat de Santes Creus a un seu amic a la Cort pontíficia, on es reflexa tot el perill de perdre el priorat el monestir de Santes Creus i l'esforç dels montesians per a conseguir-ho [224].

En la terna elaborada pel Definitori de València el 6 de juliol de 1640 fou proposat fra Hilarió Gil per a abat de Santes Creus [225], on fou elegit el dia 14 de setembre [226]. Com a tal va assistir al Capítol juntat a Ulldecona per l'octubre de 1640. Aquest Capítol que s'havia convocat a Poblet, calgué que fos traslladat per causa de la guerra separatista de Catalunya; l'abat Gil ja s'havia adreçat a Poblet des de València, i comparegué a Ulldecona on el 20 d'octubre ja celebraven la primera reunió capitular; d'aquest Capítol fra Gil va sortir elegit Definidor per Catalunya [227].

Però tant aquest càrrec, com el d'abat duraren ben poc temps més d'un any, puix va morir a Santes Creus el dia 24 d'octubre de 1641. Fou honoríficament enterrat a l'Aula capitular del Monestir, si bé anònimament, entre els enterraments de l'abat Contijoc i l'abat Carnisser [228]. A desgrat de la seva categoria abacial fra Hilarió Gil no va deixar el priorat de Montesa, de la mateixa

[223] A P. Cong., f. 210 bis v.
[224] Arxiu de la Corona d'Aragó, de Barcelona, Documentació procedent de l'Arxiu d'Hisenda de Tarragona, remesa del 1918. Publicat, per FORT, *El Rector*, p. 58.
[225] A P. Cong., f. 253.
[226] PASQUAL, JAUME, *Sacra Catalonie Antiguitatis Monumenta*, ms. 729, IX, página 572.
[227] A P. Cong., f. 257.
[228] DOMINGO, f. 39 v.

manera que l'havia conservat fra Salines en el seu temps de Vicari General.

El Definitori de la Congregació juntat a Terol el dia 17 de desembre de 1641 per mort de l'abat Gil, va dictar la terna d'abat de Santes Creus pel residu que mancava, i de la qual resultà elegit fra Joan Bosch, elecció que va presidir l'abat de Poblet fra Rafael Llobera [229].

Amb fra Hilarió Gil desaparegué la darrera gran figura dels monjos santescreuins que a la primera meitat del segle XVII influïren decissivament en la història de la Congregació. Perquè si a Santes Creus la seva implantació va trobar oposicions tenaces, també hi comptà amb simpaties valuoses. La jurisprudència congregacionista, ja ha estat dit abans d'ara [230] és de forta influència santescreuina. Alguns dels més forts adversaris de la Congregació, quan aquesta, de grat o per força, fou acceptada, la serviren lleialment i egrègia. És una època agitada, però curiosa, de la història de Santes Creus.

Apèndix I

Die quarta mensis novembris anno a nativitate Domini M. DC. VIII. Barcinone. Noverint universi, etc.

Cum iuxta sacrorum Canonum instituta et sacri Cisterciensis ordinis constitucionis et prout precipit inviolabilis auctoritas Romanorum Pontificum quilibet abbas eiusdem ordinis in actu benediccionis de persona illius faciende astrictus sit, et teneatur emitere solitam obedienciam et fidelitatis professionem Sancte Matri Cisterciensi ecclesie eiusdemque Cistercii abbati tocius ordinis predicte Generali Capítuli et superiori quod eciam expresse canetur in litteris comissionis et facultatis ad benedicendum facte, atribute et concesse, instrumento admodum Illustri et Reverendissimo Domino fratri Simoni Trilla, abbati Populeti, eiusdem Domini Generalis per universum Hispaniarum regnorum Viccario Generali; ut constat in eisdem litteris patentibus eiusdem Illustrissimi et Reverendissimi Domini Generalis, datis Cistercii die trigesima mensis maii anno Domini millessimo sexcentessimo quinto; ob eodem domino Generali firmatis suoque solito sigillo in earumdem litterarum calce cera et quibusdam albis funiculis impressio pendenti

[229] A P. Cong., f. 267.
[230] MIQUEL, passim.

sigillate, et per fratrem Franciscum Foncart secretarium subscriptis.

Cum igitur admodum Illustris et Reverendus Dominus frater Jacobus Carnicer abbas noviter electus monasterii et conventus beate Marie de Sanctis Crucibus, dicti Sacri ordinis in Tarrachonense seu Barchinonense diocesi, in actu benediccionis nunc denuo de persona sua facta in dicto monasterio Sanctarum Crucum per eundem admodum Illustrissimum et Reverendissimum dominum fratrem Simonem Trilla abbatem Populeti, Viccarium et Commissarium prefatum, ex eo quia forma professionis fidelitatis et obediencie predicte per eumdem emitende non haberetur impromptu nec commode haberi poterat eandem professionem emitere magnopere affectans et desiderans omnia que suo honeri et obligacioni incumbant, ut precipue circa conservacionem iurium et obedienciam dicte cisterciensis ecclesie debitam, operis per effectum exequi et adimplere idcirco et aliter pro exequcione premissorum dicte obediencie et fidelitatis professionem idem dominus frater Jacobus Carnicer abbas predictus emisit sub forma sequenti.

Quoniam die martis quarta mensis novembris anno a nativitate Domini millessimo sexcentessimo octavo presente et in his vocato atque rogato me Joanne Paulo Brugarol et de Pujol, vero per universam domini nostri Hispaniarum regis nacionem notario publico, naturali ville de Viella vallis de Aran scribaque ordinario ac habitatore dicti monasterii Sanctarum Crucum nunc Barchinone presente, presentibus eciam Petro Ros argentis fabro cive Barchinone et Gaspare Molí famulo infraseripti Domini abbatis Populeti pro testibus ad hoc vocatis specialiter et assumptis, memoratus personaliter constitutus coram et ante presenti dicti admodum Illustrissimi et Revendissimi domini fratis Simonis Trilla abbatis in quadam aula domorum abbacialium que dictus abbas et monasterium Sanctarum Crucum habent et possident in civitate Barchinone, in vico riarie Sancti Joannis, genibus flexis et eius membris positis super sacre canone et quatuor Dei Evangeliis, dictam fidelitatem et obedienciam emitendo protulit verba sequencia:

Ego frater Jacobus Carnicer monasterii beate Marie de Sanctis Crucibus cisterciensis ordinis in diocesi Tarrachonense seu Barchinonense abbas noviter electus promitto coram Deo et Sanctis eius fidelitatem dignamque subieccionem, obedienciam et reverenciam Sancti Matri mee cisterciensi ecclesie et tibi Reverendo Patri fratri Simoni Trilla vice Reverendissimi Domini Nostri Domini Nicholay Boucherat eiusdem Cistercii Abbatis tocius ordinis antistitis necnon successorum ipsius secundum sacrorum canonum instituta et nostri Cisterciensis ordinis constituciones et prout precepit inviolabiliter auctoritas romanorum pontíficum, sic me Deus adiuvet et hec Sancta Dei Evangelia.

De quibus omnibus et singulis fiet, ut predicitur, actis, gestis et secutis, dictus admodum Illustris et Reverendissimus abbas Populeti vicarius et commissarius memoratus peciit, ad futuram rei memoriam, de predictis instrumentum confici et sibi ac ab iis qubus interest tradi

et liberari per me dictum et infrascriptum notarium. Que fuerunt acta Barchinone sub die, mense, anno et loco predictis, presente me dicto et infrascripto notario, et presentibus eciam testibus predictis ad premisa specialiter et assumptis ut superius continetur.

A P. arm. V, cal. 25, n.º 4, ff. 188 v-191.

Apèndix II

A VI. días del mes al diziembre del año M. D. C. XVIIII, haviendo nuestro Reverendíssimo P. Vicario General despachado letras convocatorias al P. Abbad de Poblete Diffinidor por Cathalunya para que viniesse al Diffinitorio y respondido a ellas que ya havía renunciado al oficio de Definidor, ajuntó Diffinitorio en el Monasterio de Sanctas Cruzes en el qual se hallaron los dos Padres Diffinidores el Maestro fray Tomás Gilberti y fr. Andrés Cabrera y se decretó lo siguiente: Vistos los despachos y patentes que el Padre fr. Miguel Augustín monje del dicho monasterio de Santas Cruzes tiene de nuestro Reverendíssimo de Cistel para obtener y servir algún beneficio parrochial o, la substitución del priorato de San Guillermo de Perpinyán, declaró el Definitorio que el dicho fr. Agustín debía estar debaxo de la obediencia del Sr. Abbad de Santas Cruzes y que tuviese voto en las elecciones de la abadía de aquella casa. Y luego, hecho este decreto y declaración, vino personalmente al Definitorio el dicho fray Augustin y prestó obediencia a nuestro P. Vicario General y dixo que la prestaria a qualquiera que fuesse Abad de Santas Cruzes.

Item se decretó que los religiosos, que no están ordenados in sacris, no voten en la elección de abad, no obstante qualquier costumbre en contrario, ni la que dizen han tenido en dicho monasterio de Santas Cruzes.

Item se decretó que el Padre fray Antonio Creixel debía tener voto en la elección de abbad de Santas Cruzes por cuanto nuestro Reverendíssimo de Cistel le dió licencia de frayle hacerse monje y ordinarse.

A VI. días del mes de diziembre del sobredicho año continuando el Definitorio en el lugar del Pont de Armentera, se hizo el terno para la abadía del monasterio de Santas Cruzes en el qual fueron nombrados los Padres fr. Martin Sarobe prior del Convento; fray Juan Salinas prior de Montesa; y fray Joseph Barberán prior de Leula. Fue nombrado por presidente de la elección el Padre fray Gregorio Abbad, prior del monasterio de Piedra.

A VIII. días del dicho mes y año, continuando el Definitorio en el monasterio de Santas Cruzes, nombraron por Visitador de la Congregación para el cumplimiento del quadrienio hasta el Primer Capítulo provincial al Padre fr. Hilarión Gil monje de dicho monasterio, por muerte del Sr. Abbad de aquella casa D. fray Jayme Carnicer. Y el

electo aceptó el oficio et prestitit iuramentum fidelitatis in manu Rdi. Vicarii Generalis.

Item se determinó se vuelva a escribir a Su Majestad acerca de las dificultades que hay en el Breve de la Congregación para la elección de Vicario General (sit dignitate abbaciale insignitus) para que su Majestad tome resolución de los dos medios ya propuestos por el Capítulo Provincial de Rueda.

A P. Cong., ff. 77-78 v.

Apèndix III

Dilecto filio Joanni de Salinas monacho Cisterciensis ordinis. Urbanus pp. octavus. Dilecte fili, salutem et apostolicam benediccionem. Religionis zelus, vite ac morum honestas aliaque laudabilia probitatis et virtutum merita super quibus apud nos fidedigne commendaris testimonio nos induccent at tibi reddamur ad graciam liberales. Cum itaque, sicut charissimus in Christo filius noster Philippus Hispaniarum Rex nobis nuper exponi fecit, Vicarius Generalis Cisterciensis Ordinis regni Aragonie nuper diem extremum obierit. Nos felici ipsius Congregacionis statui quantum cum Domino possumus annuere, teque specialibus favoribus et favoribus et graciis prosequi volentes, et ex quibusvis excomunicacionis et interdicti aliisque ecclesiasticis sentenciis, censuris et penis a iure vel ab homine quavis, occasione, vel causa latis, siquibus quomodolibet innodatus existis ad efectum presenciarum dumtaxat consequentes harum serie absolventes et absolutum fore censentes supplicacionibus eiusdem Philippi regis nomine nobis super hoc humiliter porrectis inclinati, Te omnium et quarumcumque Congregacionum Diffinitorii et Capituli qui pro eleccione Viccarii Generalis celebrari contingerit presidentem cum omnibus et singulis favoribus, auctoritate, preeminenciis, privilegiis, graciis et indultis similibus presidentibus de iure, uso, statuto, consuetudine aut aliis quomodolibet competentibus Apostholica auctoritate tenore presenciarum facimus, constituimus et deputamus. Tibique ut licet abbatis minime fungaris nihilominus si nullum aliud tibi canonicum obstet impedimentum in generalem eiusdem Congregacionis Viccarium eligi et assummi.

Dilectis vero filiis vocalibus ut te in Viccarium Generalem huiusmodi si ita expedire iudicaverint eligere libere et licite possis et valeas ac respective possint ac valeant auctoritate et tenore presentis concedimus et indulgemus. Mandantes propterea in virtute sancte obediencie ac sub indignacionis et aliis arbitrii nostri penis omnibus et singulis eiusdem Congregacionis superioribus et monachis; ceterisque ad quo expectat ut te in predictarum Congregacionum presidentem iuxta tenorem presencium recipiant et admittant, tuisque monitis ac mandatis salubribus pareant et obediant, illaque eficaciter adimplere procurent alioquin sentenciam sive penam quam rite tuleris seu statueris,

si rebelles ratam habebimus et faciemus, autore domino usque ad satisfaccionem condignam inviolabiliter deservari non obstantibus felicis recordacionis Paulo P. quinto predecessoris nostri inter alia disponente ne ullus eiusdem Congregacionis monachus in Viccarium Generalem huiusmodo elegi valeat qui abbatis munere minime fungatur; aliisque institucionibus et ordinacionibus Apostolicis necnon dicte Congregacionis eciam iuramento confirmacione Apostolica vel quevis firmitate alia roboratis, statutis et consuetudinibus, privilegiis quoque indultis et litteris Apostolicis in contrarium premissorum quomodolibet concessis confirmatis et innovatis. Quibus omnibus et singulis corum omnium tenore presentibus pro plene et sufficienter expressis habentes illis alias in suo robore permansuris, hac vice dumtaxat specialiter et expresse derogamus ceterisque quibuscumque contrariis. Dat. Rome apud sanctam Mariam Maiorem sub annulo Piscatoris die vicessima quinta iulii millessimi sexcentessimi vicessimi quarti, pontificatus nostri anno primo.

A P. Cong., ff. 97 v-98 v).

LOS CLÉRIGOS REGULARES EN CATALUÑA

DATOS PARA SU HISTORIA

El P. Juan Gallifa

Todo estaba preparado para el levantamiento de Barcelona contra las tropas de Napoleón. Debía tener lugar el día 11 de mayo de 1809. Un cohete que, a medianoche, hendería los espacios era la señal convenida. Los barceloneses armados se lanzarían a la calle, y la liberación de la ciudad sería cuestión de horas.

Llegó el momento convenido. El reloj de la catedral dio pausadamente las doce. En vano los patriotas, armas en mano, aguardan que el reguero de luz rasgue las sombras de la noche. ¡Habían sido traicionados! Los animadores del movimiento se hallaban, a medianoche, entre las rejas de la cárcel. Uno de los cinco detenidos era el joven teatino, popularísimo en Cataluña, don Juan Gallifa.

Ante el tribunal militar francés comparecían los cinco el 2 de junio. Levantóse del banquillo el P. Gallifa. Con serena entereza protestó en nombre de todos de la dominación extranjera. Expresó que el único móvil que inspiraba su actitud era el amor a la Religión y a la fe de sus mayores, y el dolor ante el espectáculo de la nación oprimida. El afrancesado Medinabeytia, que presidía el tribunal, dijo al intrépido religioso: «Ahora levanta vuesa merced la voz. Yo mandaré llevarle preso a la ciudadela, y entonces cambiará de estilo.» «Puede que no», repuso Gallifa. «¿Conque tendrá vuesa merced la fortaleza de un Sócrates?», añadió Medinabeytia. «Pienso tener la de un mártir», replicó el teatino.

Fueron condenados a muerte. Gallifa, ya en el cadalso, pronuncia palabras de perdón por quienes van a ajusticiarle, y exclama en alta voz, vuelto a la muchedumbre: «Muero por la causa más justa. Lo aconsejaría a todos. Muero por la Religión, por Es-

paña, por Fernando VII». Instantes después había muerto. Era el día 3 de junio, sábado infraoctava del Corpus, de 1809.

En el simulacro de proceso, celebrado el día 2 bajo la presidencia de Juan Medinabeytia, regente intruso de la audiencia de Barcelona, la defensa del P. Gallifa corrió a cargo del abogado catalán Pedro Mártir Bassons.

En el archivo barcelonés del *Instituto Municipal de Historia de la Ciudad,* C-XVI, leg. 314, he leído con emoción la siguiente copia manuscrita de la defensa de Gallifa, firmada de puño y letra del propio Pedro Bassons, entregada por él mismo, «en virtud de demanda», día 4 de agosto de 1814, «a los RR. PP. Clérigos Regulares de esta Capital, por efecto del restablecimiento de la legítima dinastía de Bordón en los tronos de España y Francia, con deposición de Napoleón Bonaparte», reza el documento.

En efecto, cinco años más tarde, repuesto en el trono de España Fernando VII, al pie de la histórica defensa, estampó el mismo abogado una impresionante declaración — prescíndase de su barroquismo literario —, testimonio del heroísmo del intrépido religioso y de la alteza de los ideales que inspiraron al joven teatino — contaba treinta y cuatro años — el sacrificio de su vida. Con uno y otro documento integran el manuscrito cuatro luminosos comunicados de la jefatura — «presidencia» — de policía al abogado defensor. Todo ello, por vez primera, ve la luz en estas páginas, con una emotiva epístola, igualmente inédita, del prepósito de los teatinos de la Casa de la Expectación y San Matías, de Barcelona, de cuya comunidad era miembro el P. Gallifa, al P. Nicolás Nervi, vicario general de la Orden, dándole «sucinta relación — son sus palabras — de los contratiempos que hemos experimentado en estos años pasados de común calamidad». La misiva del P. Antonio Godayol, que tal era el nombre del prepósito, obra en el Archivo General de los clérigos regulares, en Roma, cajón *Case di Spagne,* legajo *Barcellona*[1].

ANTONIO VENY BALLESTER, C. R.

[1] OTRAS FUENTES. *Manuscritas.* — Archivo episcopal.. Barcelona. *Libro de capítulos, que empieza en el año 1793, siendo Prepósito el M. R. P. D. Antonio Grau, y Secretario el P. D. Antonio Pera.* Trece de los capítulos, desde el 11 de octubre de 1798, fecha de la admisión de Gallifa en la Orden como postulante, hasta el 24 de noviembre de 1808, en que es nombrado examinador, se ocupan

I

Al Dr. Dn. Pedro Mártir Bassons — Del Presidente de Policía.

El P. Gallifa, Teatino, preso en la Ciudadela de esta Plaza, ha nombrado a V. m. por Defensor cerca de la comisión militar que ha de juzgarle. Lo que participo a V. m. para su gobierno, y para que acuda a la misma Comisión en la Ciudadela de las seis de la mañana a las seis de la tarde, si quiere enterarse de la Causa. — Dios guarde a Vuestra majestad muchos años. Barcelona, 23 mayo 1809. — R. Casanova — Sor. Dr. Dn. Pedro Mártir Bassons.

Al Dr. Dn. Pedro Mártir Bassons — Del Presidente de Policía.

La Comisión militar que ha de juzgar las personas acusadas de conspiración, se reunirá en el Salón de la Casa — morada del Señor Gobernador de la Ciudadela, el miércoles próximo, 31 del corriente. Lo que prevengo a V. m. para que se presente allí en dicho día con

de su ingreso en el noviciado, profesión, órdenes mayores y menores, exámenes, licencias para oír confesiones, y nombramiento de Procurador (8 septiembre 1808). — En sección aparte del volumen titulado *Misas adventicias*, bajo le denominación *Difuntos de nuestra Religión de España. Empieza año 1808*, léese en primera página: «Día 3 de junio de 1809 ha pasado a la otra vida, ajusticiado por conspirador contra el ejército francés, el P. D. Juan Gallifa, de edad de 34 años. Debe aplicársele un anivesario, la misa diaria de 30 días, y tres misas los sacerdotes existentes». Al principio de la primera de las seis hojas que integran la referida sección léese: «Nota que los difuntos religiosos de nuestras casas de España tienen un aniversario simple cada año, y tres misas rezadas cada uno de los sacerdotes existentes en cada casa; y en ésta de Barcelona, cuando muere un religioso, debe (además de lo dicho) aplicársele una misa diaria los treinta días inmediatos después de su muerte, que son 30 misas. Lo demás cuando haya lugar».

Impresas. — *Barcelona cautiva, o sea Diario exacto de lo ocurrido en la misma Ciudad mientras la oprimieron los franceses, esto es, desde el 13 de febrero de 1808 hasta el 28 de mayo de 1814, por el Rdo. P. D. Raymundo Ferrer, Presbítero del Oratorio de San Felipe Neri de Barcelona.* Barcelona, 1815. Seis tomos. Ver, en el tomo III, la *Relación de lo ocurrido en la gloriosa muerte que, el día tres de junio del año 1809, sufrieron en Barcelona bajo la tiranía francesa los cinco héroes, el Doctor Dn. Joaquín Pou, el Padre Dn. Juan Gallifa, Clérigo Regular Teatino, Dn. José Navarro, Dn. Juan Massana... y Dn. Salvador Aulet... Escribióla el Rdo. P. Dn. Raymundo Ferrer... quien tuvo el honor de asistirles* (Barcelona, 1814), 38 páginas.

En 1862 vio la luz en Barcelona *El Padre Gallifa, o Un Suspiro de la Patria. Drama histórico en cinco cuadros y un prólogo, Por D. Joaquín A. Alcántara y D. Modesto Llorens*, que tengo a la vista.

Acerca de las honras fúnebres con que Barcelona anualmente conmemoró hasta hace poco, la fecha del 3 de junio, el sacrificio de sus héroes, véase la revista «Providencia» (Madrid, julio-agosto), 1951, pp. 146-149, y «Correo catalán», Barcelona, 3 junio 1950.

la defensa de su cliente. Dios guarde a V. m. muchos años, Barcelona, 29 de mayo de 1809 — R. Casanova — Señor Dr. Dn. Pedro Mártir Bassons.

Al Dr. Dn. Pedro Mártir Bassons — Del Presidente de Policía.

Prevengo a V. m. que la sesión de la Comisión militar que ha de juzgar las personas acusadas de conspiración, queda diferida para el jueves próximo, 1.º de junio, a las siete de la mañana — Dios guarde a V. m. muchos años. Barcelona, 30 de mayo de 1809 — R. Casanova — Señor Dr. Dn. Pedro Mártir Bassons.

Al Dr. Dn. Pedro Mártir Bassons — Del Presidente de Policía.

Con motivo de la festividad de mañana del *Corpus Christi*, no se reunirá la Comisión militar que ha de juzgar las personas acusadas de conspiración, hasta el viernes próximo 2 de junio, a las siete de la mañana; con prevención de que no habrá más retardo, y de que en la misma ocasión ha de presentar V. m. precisamente la defensa de que está encargado. — Dios guarde a V. m. muchos años. Barcelona, 31 de mayo de 1809. — Por el Señor Presidente de Policía. — Cayetano Font y Closas, Substituto. — Señor Dr. Dn. Pedro Mártir Bassons.

II

S. S.

El encargo, que me comunicó el Señor Presidente Comisario General de Policía en oficio de 23 del vencido mayo, diciendo haberme elegido por su Defensor ante los respetos de esta Comisión Militar, donde debe ser juzgado el P. Dn. Juan Gallifa, individuo de la Casa de Clérigos Teatinos de la presente ciudad (de la que muchos años hace me hallo abogado) es para mí no menos tremendo, que doloroso.

Y a la verdad, que a no compelerme la indispensable precisión de cumplir con los deberes del instituto en que me constituyó la Divina Providencia, la firme esperanza en sus superiores auxilios, y la segura confianza de la benigna excusación de cualquier yerro que vuestra piedad, erudición y prudencia me prometen, habría procurado excusarme de un empeño, que reconozco, de buena fe, absolutamente superior a la debilidad de mi ingenio.

Porque, ¿cómo hablaré en defensa de un hombre, pretendido reo de conspiración sediciosa contra las tropas del Grande Emperador de los franceses, y Rey de Italia, ocupantes de la presente ciudad de Barcelona, y sus Fuertes; y contra los varios conciudadanos decididos ya en favor del intento manifestado succesivamente por sus Jefes en los

periódicos, y otros papeles públicos, de establecer la nueva dinastía Española en la persona del Sor. Dn. Josef Napoleón, su hermano, y sus sucesores, con entera disipación del Partido Nacional, que milita para conservarla en la del Señor Dn. Fernando VII y demás descendientes del Señor Dn. Felipe V de Borbón?

En realidad me confundo, y me pasmo, al contemplar el fondo, y gravedad de la materia con todas las circunstancias que mi entendimiento es capaz de concebir: Protestando, por lo mismo, a vosotros, y a todo el orbe entero, que no ha sido, ni es mi ánimo meterme de suerte alguna en tratar, ni conocer cuestiones de Estado, que por ningún término me corresponde decidir; ni menos ofender en lo más leve el decoro de los Monarcas, Potestades, Cuerpos, y particulares personas (que venero, y amo en el Señor, de quien todas dependemos) por cuanto diré, y pronunciaré en el progreso de este mi discurso, dirigido precisamente a la exoneración de mi cliente.

Mas ¿qué podré alegar por digno de mérito para su excusación? ¡Cuando reparo al Señor Fiscal Reportador, que, fundando la conclusión de la evidencia del delito en el papel acusatorio de n.º 9, dado por Felipe Aniquino, alguacil real y Ant.º Morell, Agente de Policía, en el Reporte del Señor Comisario General, Presidente de ella, y diligencias que van por cabecera, y principalmente en las confesiones del acusado, emanadas en contestación a los Interrogatorios de sus exámenes, pág. 87 a 104, vendrá pidiendo su condena a la pena capital, en fuerza de las Leyes penales del código Militar, reglamentos de los Señores Generales en Jefe y demás constituciones del derecho, dictadas contra los insurgentes, conspiradores, y perturbadores de la tranquilidad pública, según los principios legales: *Confessus in iure pro iudicato habetur. Circa confessum nullae sunt partes iudicis, nisi in condemnando!*

¡Y que le agravará todavía el cargo con eruditas reflexiones sobre sus calidades y circunstancias de religioso, sacerdote, y confesor, en unos tiempos de tanto estrépito y calamidad, las que (dirá) debían haberle inspirado ideas de procurar, por todos medios, la buena armonía, el sosiego, y la quietud interior y exterior de las personas, en vez de la conmoción y de la discordia, con arreglo a los preceptos de resignación a las disposiciones divinas, subordinación y obediencia a los superiores, que enseñó con sus palabras y obras nuestro común Padre y Redentor Jesucristo, y a la mansedumbre que altamente encareció a los discípulos con el ejemplo, diciéndoles: «Discite a me quia mitis sum et humilis corde!»

En cuyas declamaciones no dudo pondrá dicho Señor Fiscal Reportador mucho más nervio por los privados clamores y consideraciones de cuantos, creyendo cierta la acusada confederación, se habrían persuadido erróneamiente ser dolorosas víctimas del más cruel asesinato.

¿Qué diré, pues, en tan grave conflicto, para librarle? ¿Me valdré de la excepción de nulidad notoria contra los autos, y fallo que va a

darse, per ser los acusadores que firmaron el documento de núm.º 9, los instantes y los jueces todos, individuos de aquéllos contra quienes se dice estaba tramada la conspiración, por las reglas que prohiben a todo hombre ser juez, o testigo en causa propia? ¿Opondré la otra excepción de nulidad por incompetencia, afianzado en la inmunidad del eclesiástico de que goza mi cliente por razón a su estado, prescrita por los Sagrados Cánones y confirmada en las Sesiones 23, capítulo 6.º, artículos 2.º y 25, capítulo 20, del Sacrosanto Concilio Tridentino, cuya protección especial tienen por blasón los reyes de España? ¿O bien daré por nulos todos los procedimientos de este tribunal militar, respeto de competir a los jueces ordinarios el conocimiento, según los artículos 4, 5, 6, 13 y 16, tít. 10, del *Manual de Consejos de Guerra* de nuestro ejército? No me pararé en hacer artículos prejuiciales de dichas exenciones; ni en cuestionar sobre su peso, dejándolo a la prudencia de vosotros, sabios jueces, en cuyos corazones reconozco depositada la debida sinceridad y justicia.

Diré sí, que, según los méritos de los autores y las leyes en que intentará fundarse el Señor Fiscal Reportador, el sacerdote clérigo Teatino P. Dn. Juan Gallifa no resulta confeso ni convencido del imputado crimen, u otro delito que le haga reo de pena capital, ni aflictiva siquiera de su persona; debiendo en consecuencia ser absuelto, y repuesto en su prística libertad, con reintegro de su honor; porque ni consta, en orden a él, de cuerpo del delito; ni que lo haya perpetrado como cabeza ni como cómplice.

El crimen de conspiración a dicho Padre imputado, según su general definición que traen los Autores, habría de haber consistido en una conscripción conjurada de gentes armadas con algún fin injusto, sedicioso y violento contra las tropas francesas; los partidarios de sus arriba notados designios, y la pública tranquilidad: Y así el cuerpo del delito había de ser el hallazgo de los conjurados en facción o, por lo menos, con las armas, municiones, provisiones, roles, escarapelas, y demás papeles, notas, o señales indubitables de su correspondencia y concierto en manos de ellos, o en las casas de sus habitaciones, o de su disposición.

La prueba de semejante cuerpo de delito, como base fundamental del juicio, debía hacerse constar ante todo por pruebas extrínsecas, y diferentes de las confesiones de los acusados concluyentemente; pues de lo contrario es nulo el Proceso (L. 1, § *item illud* ff. *ad sillan*). Y al seguido, la complicidad de los conjurados como cabezas o secuaces, cada uno según su grado de intención o malicia, por las de sus propias confesiones y todos adminículos extrínsecamente probados; porque la mera confesión del acusado nunca prueba el cuerpo del delito (BARTOL. *in L. Divus* ff. *de Milit test.*, *Bald. in L. l. cod. de confes.*), *si certus* g. l. ff. ad *sillan.* BART. *in L. fin.* ff. *de quest.*). De donde fácilmente se deja ver la improcedencia del intento del Señor Fiscal Reportador contra el P. Dn. Juan Gallifa, en un caso en que no constan debidamente

los hechos sobre que piensa fundar sus cargos; y aun justificados, no resultarían de los mismos la preexistencia del cuerpo del delito ni su comisión, como se verá en seguida.

El primero, relativo a las expresiones de mucha ironía, y muy infames por el M. I. Señor Regente de la Real Audiencia, y en particular para el honor de los jefes franceses, en las que se le acusa de haber prorrumpido, cuando fue personado a la presencia de dicho Señor Regente, escritas en el Parte de n.º 9, a saber: «Que se presentaría al General en Jefe o a cualquier otro, como los mártires a los tiranos, perseguidores de la Religión y de la Ley de Dios, y que la Providencia haría un milagro para librarlo de la opresión. Que iba a morir mártir. Que si su suerte fuese desgraciada, lo sería también la de los acusadores, y de cuantos han tomado partido por los franceses. Que aunque éstos ganasen, también los asesinarían a dichos dependientes, en pago de los servicios que les prestaban, después de haber asesinado al pueblo, y otras habladurías de menos monta». No se halla atestiguado en debida forma; ni por otro que por el alguacil Felipe Aniquint; excepto en cuanto a la única expresión que dijo también haber oído el Agente de Policía Antonio Morell, de que: «Aunque los franceses quedasen, no tendrían aquellos dependientes buen fin», conforme a la nota por el mismo Morell continuada a la margen de otro parte original, cuya vista y lectura se me ha facilitado.

Donde, en la cláusula que decía, según su primera escritura: «Y que la Providencia haría un milagro para libertarlo», observé haberse añadido a esta última voz una *S* de diferente tinta, con la cual muda su sentido de singular en plural en boca del acusado; y para evitar cualquiera sospecha que en aquella expresión se intentase cimentar, sin detenerme en conjeturas acerca la añadidura para no errar, la elevo a este prudente Congreso, sólo para que pueda hacerse de su advertencia el uso a mi cliente más favorable.

Prosiguiendo en decir que las prenotadas expresiones, aun debidamente probadas, ni presentan cosa la menor del cuerpo de delito; ni fundan argumento absoluto, ni conjetural, del crimen de conspiración en persona del P. Gallifa, pues que son notoriamente singulares, relativas a sí mismo solamente, y dirigidos a explicar su opinión determinada por el partido Español, debajo la precisa confianza en la Providencia Divina; y la descompostura y acritud de ellas con efecto indeliberado del primer movimiento y preocupación que le causó el verse reprendido por el M. I. Señor Regente de la Real Audiencia en su conducta, que se persuadía justa y arreglada, en el momento que fue presentado ante él por aviso de que quería hablarle de un negocio a dicho Padre muy interesante, según lo ha explicado, respondiendo al 2.º interrogatorio, pág. 88 del sumario.

No son de mayor eficacia los dos papeles de que se le hizo ostensión en el interrogatorio 33, los cuales nada tienen de común con el cuerpo de delito necesario, por ser, según dijo, el escrito una simple

copia de una *Gaceta* de Valencia; y el impreso cierta obra de un poeta, hecha de antes que Joseph fuese proclamado rey de España; no consta de la causa, ni del fin porque los tuviese, que siempre debe presumirse justa en un sacerdote confesor, no probándose lo contrario como en el caso; y toda su retensión, cuando fuese ociosa, no trancendería los límites de mera curiosidad.

Cuanto a los demás hechos de que se le interrogó en los citados exámenes particulares de los días 22 y 23, mayo último, a que impugnativamente me refiero consultando la brevedad, no he sabido ver otra deposición testimonial de alguno de ellos contra el P. Gallifa, que la de Salvador Aulet, en respuesta al interrogatorio 18, pág. 34, y consecutivos de sus confesiones, reducida a que en una Junta nocturna que se tuvo el día de la Ascensión en la Casa Almacén de Rubí, calle de la Riera Alta, para el objeto de la conspiración, dirigido a apoderarse de la Batería colocada sobre la Muralla de la Puerta de San Antonio, oyó *proferir a menudo los nombres de P. Gallifa y de Ruvira;* circunstancia que nada acredita en ofensa de dicho Padre, tanto por ser singular, y pronunciada de un aserto socio del delito, cuanto por expresar el mismo Aulet, respondiendo al interrogatorio 20, pág. 37: «Que no dijo haber conocido aquellas personas, ni otro conocido suyo que allí estuviese, porque no había luz, y estaban todos disfrazados».

De estas expresiones, empero, dichas por un testigo de quien el señor Fiscal Reportador se vale, aunque único, sí que resulta la mejor prueba de defensa, a saber, que el propio P. Gallifa no se halló en aquella Junta de los supuestos conspiradores, por más que confesase haber asistido a una, en su respuesta al interrogatorio 18, pág. 95, porque si hubiese estado en ella, llevándolo los demás tan a menudo en boca, no hubiera dicho Padre permanecido siempre mudo, antes bien habría desplegado la suya, y hablado alguna vez para contestar a los que hablasen con él, o de él; y Aulet lo habría conocido por la voz, supuesto que sobre el interrogatorio 3.º del examen o careo con Aumatell, pág. 138 del Sumario, preguntado sobre cuáles fuesen los nombres de aquéllos *que eran de su conocimiento,* y que había declarado previamente tener parte en la conspiración, respondió: Que se llamaban el Cura Pou, y el P. Gallifa.

Quedando, por medio de esta sola demostración, enteramente disipada la densa nube de las decantadas confesiones del nombrado P. Gallifa en sus notados exámenes particulares de pág. 87 a la 104, en todos los demás hechos que entraña, sin tener otro género alguno de prueba que acompañe su justificación.

Cuanto a su difusa historia, no puede por otra parte calificarse propiamente, sino de una fantasma, y un sueño, soñado en el arresto o prisión que sufre el P. Gallifa, por efecto del trastorno de sus potencias, dimanado del ahogamiento que padeció su espíritu, al verse inopinadamente acusado y prendido como facineroso y reo de un delito de Estado, si se para un poco la consideración en su prurito de decir lo

que no se le preguntaba en varias partes: su inverosimilitud, su contrariedad, su extravagancia, y falta del debido tino en el cumplimiento de sus deberes, que demuestra en decirse jurado *more sacerdotali* en mano de los conspiradores de no revelar cosa alguna a nadie, y salir al propio tiempo con un cuento tan espacioso y prolijo; no menos que en callar las personas para no faltar al sigilo de la confesión, y divulgar los hechos sin respeto al mismo, con indicación de lugares y circunstancias que podían facilitar el descubrimiento y mayor acriminación de los cómplices, a ser cierta la conspiración.

Todo lo que clama para la compasión de este sencillo y alucinado sacerdote, frenético contra de sí mismo, y errante en la verdadera inteligencia y aplicación de los divinos y humanos preceptos; viniendo muy bien aquí, para el concepto de esta comisión que va a juzgarle, la prevención de Tertuliano en su *Apología,* cap. 2.º: «Si de nocente cognosceris, non statim comfesso eo, nomen homicidae, vel sacrilegi, vel incesti, vel publici hostis, contenti estis ad pronuntiandum, nisi ex consequentia exigatis qualitatem facti, numerum, locum, tempus, conscios, socios». La advertencia de Quintiliano en su declamación 314: «Ea natura est omnis confessionis, ut possit videri demens qui de se confiteur: Furore impulsus est, alius dolore, quidam quaestione. Nemo contra se decit nisi aliquo cogente». Y lo que Calpurnio Flaco escribió en su declamación 41: «Confessio voluntaria suspecta est; confessionem sceleris apellas vocem doloris; misericordiae vestrae maximum munus est servare nolentem».

Por fin las mismas confesiones del propio Padre, si mérito pudiesen ofrecer, lo ofrecerían contra la intención del Señor Fiscal Reportador, y en su absoluta defensa; porque si la convención, o conjuración de muchas personas, para ser graduada de conspiración, ha de dirigirse a un mal fin, resultaría claramente de ellas que tal fin no entró jamás en su corazón; puesto que, al paso de considerar como un acto de la más recta justicia el seguir y cooperar en lo posible a las ideas del Partido Español, lejos de buscar facciosos, todas sus miras eran aconsejar el buen orden, y el menor daño que fuese posible en la práctica de las operaciones a los partidarios españoles, que consultaron con él después de resueltos, y no de antes; hasta disuadir con otros religiosos los planes de horror y de sangre. Lo que, lejos de presentarle en clase de enemigo sanguinario, le presenta como un piadoso moderador de los designios de los combinados, a fin de evitar las desgraciadas suertes que miraba indispensables, tanto a sus amigos, como a los que contaba por enemigos, según el precepto del Señor: «Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos».

Y así concluiré mi discurso representándoos la elegante, prudente, y piadosa constitución del invicto emperador Carlo Magno en el Código de sus antiguas Leyes, Libro 7.º, cap. 186, dirigida a sus jueces en estos términos :«Omnia primo diligenter inquirere ut cum justitia difiniantur. Nullus quemquam ante justum judicium damnet, nullum suspitio-

nis arbitrio judicet: Prius quidem probet, et sic judicet, non enim qui acusatur, sed que convincitur reus est: Pessimum namque, et periculosum est quemquam de suspitione judicare. In ambiguis Dei juditio semper reservetur sententia: Quod certe agnoscunt, suo: Quod neciunt, divino reservent judicio. Quoniam non potest humano condemnari examine, quem Deus suo judicio reservavit».

No dudando que, animados con tan piadosos y magnánimos exortos, inclinaréis vuestros corazones a la decisión favorable y absolución entera de mi cliente, el P. Dn. Juan Gallifa, Teatino, de las penas pedidas contra él, por un delito que, aunque en abstracto tan enorme, no queda en él confesado, ni convencido a mi entender.

D. D. Pedro Mártir Bassons, A. D.

III

Nota. — Concluida la audiencia de las defensas en exhorto, que leyeron sus autores por orden; continuando el acto, dijo el Presidente del tribunal a cada uno de los acusados, presentes a la vista, que añadiesen, si se les ofrecía, por sí mismos de palabra en su abono; y oídas sus addiciones particulares, habiendo invitado igualmente a sus defensores para que addicionasen a sus defensas, también de viva voz cuanto les pareciese, nos levantamos acordes a perorar Dn. Bonaventura Gasó, el Dr. Dn. Josef Coruleu, y el infrascrito. Y estando ante el bufete (sin embargo de las voces vagas que se oyeron entre los espectadores, al entrar en la Sala del Consistorio, relativas a que *el defensor que se excediese correría igual suerte que los acriminados*) entré, añadiendo a favor, no sólo de mi defendido el P. Dn. Juan Gallifa, sino también de los demás pretensos co-reos, substancialmente las reflexiones siguientes: Que en el supuesto de resultar debidamente las gestiones de que se les hacía cargo, dirigidas a proporcionar la rendición de esta capital, mediante la entrada del ejército español defendiente, que estaba fuera, habrían obrado persuadidos de no poderse dispensar, para cumplir, en lo posible, con las Leyes del Reyno 3.ª y 6.ª, tít. 19, partida 2.ª, que en los eventos de invasión, o tiranía, compelen a todo español de la clase seglar, y edades de catorce hasta setenta años, legítimamente no impedidos, a levantarse, y salir en defensa contra el invasor, o el tirano; y si en esto hubiesen errado, su error sería digno de consideración por la buena fe, y lealtad heroica a su rey y a la nación entera; señaladamente en mi defendido, el Padre Gallifa, cuyas únicas miras, según sus confesiones, eran las de consultar el buen orden y menor daño posible, no menos que el auxilio espiritual y temporal de los individuos de ambos ejércitos, francés y español, en la introducción de éste.

Aplaudió el Presidente del consejo el apuntado raciocinio, queriendo soltarlo con decir, que las leyes por mí indicadas no se concretaban al caso, por no ser, los franceses ocupantes, tiranos ni invasores.

Le repliqué preguntando: *¿Pues qué sois?* Indicándole la falta de título para su ocupación y levantamiento con los dominios de España.

A que volvió a contestar, que su ocupación se había hecho en fuerza de las renuncias de nuestros soberanos, los S. S. Dn. Carlos y Dn. Fernando a favor del emperador Napoleón, y de los suyos.

Yo satisfice por conclusión diciendo: «Vosotros sabéis tan bien como yo, y yo igualmente que vosotros, de qué modo se han negociado tales renuncias, y el mérito que pueden tener. Ya he dicho: Vosotros haréis lo que quisiereis».

Y al seguido, tomando Gassó y Coruleu la voz en corroboración, seguimos los tres razonando alternativamente sobre el particular con el propio Presidente y con los jueces de aquel tribunal por bastante rato, hasta que, dándose por vista la causa, se retiraron para acordar su sentencia.

Bassons y Ricós, A. D.

IV

ADVERTENCIA. — El propio defensor subscrito, en obsequio de la verdad y honor debido al invicto sacerdote Dn. Juan Gallifa, su defensor, la cual en virtud de demanda, entrega hoy, día de la fecha, a los R. R. P. P. Clérigos Reglares de San Cayetano (reintegrados en su Casa de esta Capital por efecto del restablecimiento de la legítima dinastía de Borbón en los tronos de España y Francia, con deposición de Napoleón Bonaparte, sus laterales, y descendientes respectivos, y consecuente desocupo de todo el Continente), tanto en lo añadido a viva voz, que substancialmente relata la *Nota* adicional, cuanto en el literal contexto de la primitiva que la precede, extendida por escrito, es idéntica con la que pronunció mediante lectura, y de palabra, ante el tribunal de la Comisión Militar deputada para juzgar al P. Gallifa y otros supuestos cómplices de delito por conspiración contra la considerable partida de tropas de los ejércitos del mismo Napoleón (conocido entonces emperador de los franceses y rey de Italia), invasores cautelosos de la Península, para entronizar y sostener a su hermano Josef Napoleón, pretendido Rey de las Españas; y contra sus partidarios declarados y secretos, que cautivaban esta Capital. Hallándose formado al propósito dicho tribunal en el Salón de la Casa Pabellón del Gobernador de la Ciudadela, el día 2 de junio del año 1809, en concurso de los acusadores y defensores dentro de Barandilla; de los acusados sentados a dos líneas, fuera, inmediatos a ella; de doce granaderos armados con bayoneta calada, que formaban círculo perenne tras los mismos, con escolta de una mayor partida de cincuenta a sesenta hombres de guardia en el ante Sala; y ocupando el resto del Salón una muchedumbre de dichos partidarios de ambos sexos y clases distintas,

a quienes se franqueó la entrada y asistencia, desde la hora que principió la vista, siete dadas de la mañana, hasta que se dio por concluida, que serían cerca las ocho de la noche; a cuyo ingreso se divulgó la especie de la facultad que tenían también los defensores de llevar allí cada cual un conocido a presenciar el acto (inútil en la ocasión crítica), y sonó igualmente la voz prenotada de que el «defensor que se propasase correría la suerte misma de los reos»: Sin que haya sufrido el escrito alteración o mudanza desde el citado día de su pronunciamento; la que otramente sería ociosa y muy aventurada en la de cualquiera de los defensores, a causa de haber exigido el tribunal ejemplares de todas, firmados de los respectivos autores, con la versión en idioma francés, entregados por precisión acto continuo.

Que la propia defensa, idéntica con la del antecedente ejemplar, fue y es «arreglada a las circunstancias de aquella época»; al resultado del proceso, «cuyos apuntes fue menester tomar dentro el dicho Pabellón del Gobernador de la Ciudadela en las horas señaladas por el Capitán Italiano Goddi, Fiscal Reportador», de los días veinte y cuatro al treinta de mayo; y «a las contestaciones instructivas recibidas del P. Dn. Juan Gallifa durante los tres cuartos de hora del tratado secreto con él sobre el objeto, que fue permitido al infrascrito por la mañana del veinte y siete de dicho mes, en uno de los aposentos del referido Pabellón, con dos Centinelas guardia de vista, al umbral de su puerta»: En cuyo acto, entre otras cosas propias de su virtud y heroísmo, manifestó el P. Gallifa la determinación de no querer alegar, ni menos ministrar testigos algunos, como dijo podía, en su defensa, a fin de precaver la más leve resulta que pudiesen tener contra de ellos las declaraciones, en el concepto apasionado de los acusadores, y de los jueces, prefiriendo morir indefenso, antes que dar ocasión, ni remota, de perjuicio al prójimo; sin que bastasen a reducirle de tan virtuoso propósito cuantas reflexiones jurídico-morales le hizo su íntimo, el defensor abajo firmado.

Que las miras del mismo en el dictado fueron de apuntar la justicia de la causa por la que se levantó y militaba el Partido Español a favor de nuestro Soberano el Señor Dn. Fernando VII (que Dios guarde) y demás legítimos descendientes del Señor Dn. Felipe V de Borbón [2], por el cual había manifestado el infrascrito su opinión desde el principio [3].

[2] «A tenor del reglamento establecido en Cortes por dicho Señor Don Felipe V, en la Villa de Madrid, a 10 de mayo de 1713, o *Ley fundamental de Sucesión al Trono*, 5.ª, tít. 1.º, lib. 3.º, de la Novísima Recopilación.» *(Esta nota y la siguiente, en la copia original que transcribo, figuran al margen del texto.)*

[3] «En conversaciones confidenciales, que tuvo en mayo de 1808, con los Señores Dn. Manuel de Marchamalo (hoy Regente de Cáceres) y Dn. Andrés López de Frías, Ex-Senador de esta Real Audiencia de Cataluña, según tiene expresado por declaración jurada de 23 noviembre de 1813 ante la Justicia de Villanueva, y en diligencias consecuentes al exhorto requisitorio del caballero Alcalde Mayor del distrito libre de ésta de Barcelona, expedido en méritos de

Indicar la sedición, violencia y falta de justo título en las pretensiones del emperador Napoleón y su hermano Josef, sobre qué declamó luego abiertamente de palabra a la faz de su tribunal en conclusión de la vista, al tenor de la *Nota* adicional que antecede. Advertir el riesgo que importaba semejante producción dentro de un Fuerte, debajo del yugo y en un Consistorio de tropas de los Invasores, que se reputaban bastante titulados con las renuncias obtenidas en Bayona, y sus Partidarios tan obcecados y pertinaces, que tributaban al Emperador los timbres privativos del sólo Santo, Fuerte, y Todopoderoso por esencia, contando la fuerza de sus ejércitos por invencibles, y condenaban a delito de lesa Majestad y contradicción a los propios Soberanos que hicieron aquellas renuncias la más leve resistencia a sus efectos, hasta graduar de fanatismo el mero concepto a favor del Partido Español, levantando en defensa de su inuficacia (*sic*). Excepcionar el juicio de nulo, a causa del notorio interés de los acusadores y jueces, contra quienes se habría dirigido la conspiración, por el defecto de jurisdicción en los militares para entender del asunto, cuyo conocimiento tributan sus leyes a los Ordinarios, y en razón de la inmunidad eclesiástica competente, al sacerdote teatino P. Gallifa. Patentizar la improcedencia del intento de los acusadores y del sfical, por defecto de la precisa comprobación previa de cuerpo de delito, ilegalidad de las pruebas intentadas acerca los hechos en que se pretendía fijar, y evidente inconexión o inutilidad de las mismas, para fundar la hilación de complicidad y delito en la persona del nombrado Padre. Y, sobre todo, de evitar, en el decurso, la más leve expresión tocante a reconocer autoridad legítima en la nueva dinastía, sus jefes y magistrados; ni más poder que el de la fuerza contrarrestada; procurando a un tiempo, con la prudente moderación del estilo, con la lisonjera alabanza de las calidades personales de los cinco militares constituidos jueces, y con el recuerdo de los mismos de las sabias admoniciones del piadoso emperador Carlo Magno, templar la indignación, excitada por su propio interés, y exaltada por la sugestión de los regnícolas, sus partidarios, reducirlas, si posible fuese, de sus preocupaciones al sistema de la razón e imparcialidad, y atraerles a la debida consideración de la inocencia y rectitud de corazón del P. Gallifa, al efecto de sacarle de aquel

los autos de infidencia contra el postrero de los dos. En cuantas consultas de particulares, y otras ocasiones se ofrecieron de expresar su dictamen sobre puntos concernientes al objeto, durante la precisa permanencia en esta capital invadida, anteriores y posteriores al Decreto del general Duesme, por el que quiso éste sujetos los tribunales españoles al Gobierno intruso, desde cuya época suspendió la firma y ejercicio de la abogacía en los mismos. Y de después de la expatriación, así continuando la carrera de abogado en las villas de Olesa de Montserrat, y de Villanueva y Geltrú, como desempeñando las Asesorías de las Justicias de la última, y otros lugares vecinos desde octubre de 1810 hasta la hora del regreso a la presente Ciudad, en resulta de su desocupo y restablecimiento del Gobierno legítimo, verificado a los 28 de mayo del corriente año 1814, de que son muchos y de nota los testigos.»

juzgado enemigo libre de todo cargo, o a lo menos inmune de la pena de muerte corporal, la más afectada por los infieles compatricios.

Y que estimando el infrascrito el propuesto de salvar la vida temporal del P. Gallifa, como primer objeto y principal conato a que le empeñó con el encargo de su defensa, no pudo menos de persuadirse que faltaría a los deberes generales de profesión, y especiales que le imponían la calidad de Patrono de la Real Comunidad, el afecto particular, y la señalada confianza del mismo, si omitiera el menor de cuantos medios pudiesen estimarse contribuyentes al mejor éxito de tan importante empresa, por donde en el apartado que empieza: *Cuanto a su difusa,* y consecutivo de otro escrito, adoptó también por otro de ellos el de persuadir increíble cuanto parece contestado por él en las declaraciones indagatorias de páginas 87 a 104, que se le tomaron en los días 22 y 23 de mayo citado, pintándolo como sueño, o idea de fantasía exaltada en el encierro, y como efecto de alucinamiento, frenesí y error en la inteligencia y aplicación de los divinos y humanos preceptos, al tiempo preciso de emenar (*sic*) sus dichas contestaciones, mediante la esforzada ponderación de la voluntaria extensión, inverosimilitud, extravagancia, y falta de advertencia, notadas en su contexto, que excusó el infrascrito atribuyéndolo a trastorno actual y momentáneo de sus potencias, consecuente del ahogamiento que empezó a sufrir su espíritu el día 16 anterior, cuando constituido, por recado de urbanidad, en casa del Regente por el Gobierno intruso, Dn. Juan Medinabeytia, se vio de sopetón injusta y severamente reprehendido del mismo como reo de Estado; y de allí, cual facineroso, acompañado preso al encierro de la Ciudadela. Sin más idea que la de quitar, con la expuesta reflexión, todo el mérito a sus confesiones, en las cuales estaba principalmente el eje de la acusación. Habiendo seguido en el particular la voz del defendido, en su respuesta al tercer interrogatorio de su 1.ª declaración, pág. 89, donde expresó «haberse un poco trasportado en la conversación con dicho Regente, después de las malas razones que le dijo contra de sí». Y aprovechado las repetidas insinuaciones del Fiscal Reportador que le formaba los cargos, y debía tener voto en el fallo, oídas durante la toma de los apuntes, mientras que afectando tratados del asunto, propalabra el concepto de insania en que había tomado el buen Sacerdote Teatino.

Concepto diametralmente opuesto al del infrascrito que, si trató de secundar la vana idea del Fiscal Reportador al sólo fin de salvar al P. Gallifa la vida del cuerpo, y dejar llenados sin recelo los deberes propios, estuvo siempre altamente persuadido del fondo de virtud y heroísmo en su conducta moral y política hasta el último aliento; y de que su único y total transporte terminó a puro efecto del más sincero amor y ardiente celo para el bien de la Religión, que vio ajada en su persona por aquel ministro seglar y fementido; de nuestro amado soberano cautivo (en el día felizmente restablecido al trono) y toda su monarquía sediciosamente invadida; de la patria subyugada del ene-



El P. Gallifa ante los jueces



El viático



La ejecución

El P. Gallifa, antes de sentarse en el banquillo reza un responso sobre el cadáver de su compañero, el presbítero D. Joaquín Pou, que cubre después con su manto



Monumento a los mártires de la Independencia

migo, y de sus afligidos hermanos, defensores y sectarios de la justa causa, por la experiencia dilatada de sus religiosas costumbres y fieles sentimientos, que le facilitó al infrascrito su frecuente e íntimo trato con él mismo, así antes como después de la fraudulenta ocupación de los ejércitos del intruso y aleve levantamiento de sus fautores, en cuya última época fueron muchas las veces en que, amonestándole que se precaviese de caer en sus manos sanguinarias, se manifestó superior a todos sus temores y humana persecución, dispuesto a rendir en ellas la cabeza muy gustoso para tan dignos objetos; por la firmeza e inmutabilidad en su sistema, con que permaneció en el encierro, y estuvo presente al juicio, donde, ratificándose verbalmente a cuanto había reconocido con sus declaraciones sobre que se le formaban los cargos, divulgó por contestación al Tribunal «que sus procedimientos imputados a delito, no eran derivados del menor interés suyo particular», repitiendo con alta voz «que únicamente se los inspiraba el amor a la Religión, a su rey, el señor Dn. Fernando VII, y a la Patria»; por el particular sosiego y tranquilidad de ánimo, la más admirable que de continuó se le observó, privadamente, en el trato con su defensor infrascrito, y en público, durante la vista de su causa a la faz de la muchedumbre de tantos pérfidos, que anhelaban la versión de su sangre; acompañada de una frecuente sonrisa, demostrativa del candor, resignación, y fortaleza con que esperaba de los enemigos la sentencia de último suplicio bien prevista. Como que el propio defensor subscrito le hizo señas para su moderación, al fin de que, tomando en concepto de escarnio, no le hiciese probar efectos de iniquidad y barbarie, en que podía explayarse el mayor encono de los jueces, por adminículo del fallo acordado en secreto, con el cual salieron condenados a muerte capital Masana, Aulet, y Navarro colgados de la horca; y los sacerdotes Pou y P. Gallifa de garrote en un cadalso.

Cuya ejecución no bastó a suspender el personamiento de Dn. Buenaventura Gassó, Dn. Josef Coruleu, Dn. Antonio Abadal, el infrascrito, y otro de los condefensores al general Duesme, a eso de las ocho de la mañana del día inmediato consecutivo, 3 del citado mes de junio de 1809, mientras aquéllos estaban en capilla, con recurso por escrito dirigido a que les indultase la vida, o acompañase en consulta la súplica de su indulto al Emperador; nada de lo que pudo conseguirse de él, excusándose por defecto de facultades, con remisión de los representados al general Saintcir que estaba con su ejército sobre Gerona, y se llevó a efecto por la tarde del mismo día la sentencia, honrando los cinco respectivamente ambos suplicios con la heroicidad de su constancia, y señaladamente el P. Gallifa y Juan Masana, con la serenidad y energía de las declaraciones humildes y hortatorias que, antes de prestar el cuello a la soga y al garrote, dirigieron a los enemigos, y a los fieles compatriotas suyos, según la pública relación de sus auxiliantes, y otros concurrentes al fúnebre y glorioso espectáculo, a que dejó de concurrir el defensor infrascrito, contra estilo, impedido de los

sentimientos de amor y de amargura que atravesaban su corazón, de los cuales enfermó. Barcelona, 4 de agosto de 1814.

Bassons y Ricós, A. D.

V

Reverendísimo Padre

Persuadida esta Casa del afecto y benevolencia hacia ella que han animado siempre a sus Ilustres predecesores, debía de esperar de Vuestra Rma. no menos amor e interés. Jamás olvidará los vínculos de religiosidad que la enlazan estrecha y espiritualmente con la cabeza más rica de nuestra sagrada Congregación. Se gloria también en el Señor al prever en V. Rma. un Padre que, deseoso del bien y aumento espiritual de sus hijos, anhela y ansía que se le presenten ocasiones de poder manifestar los sentimientos de predilección que nace en sus adentros en favor de estos sus carísimos hijos en Cristo existentes en España.

Insinuándome V. Rma. querer enterarse del actual sistema de esta Casa, paso a complacerle con la siguiente sucinta relación de los contratiempos que hemos experimentado en estos años pasados de común calamidad, y del estado en que nos hallamos en el día.

Dejo a la alta penetración de V. Rma. el formar idea de esta ciudad, al verse traidoramente invadida por las armas del opresor que fue de la Europa. No es para una carta el describirla. La vejación y tiranía se daban la mano, y ejerçían todo su imperio sobre todas las clases y estados. Proscritos los religiosos, se vio esta Casa en la dura precisión de no poder contar sino con cuatro de sus hijos, esparcidos a la fuerza los demás. Uno de aquéllos fue *el R. P. Dn. Juan Gallifa,* digno de ocupar un lugar distinguido en los anales de nuestra historia. Este buen Padre, no pudiendo mirar a sangre fría los insultos cometidos por los satélites del tirano, ya hollando con pie impune el santuario, ya infringiendo las leyes patrias y divinas, animado del zelo que inspira la patria en peligro, resolvió morir por ésta antes que sobrevivir a la más bárbara e inaudita esclavitud. Él fue uno de aquellos ciudadanos a quienes no imponían ni los decretos de sangre que amenazaban a los heroicos conspiradores para libertar a Barcelona, ni las alarmantes bayonetas que arredraban al más fuerte.

Su resolución llegó al colmo del heroísmo. El Dios de las batallas no permitió tuviera efecto reunión alguna de cuantas se tramaron dentro nuestros muros, con el laudable fin de sacudir el yugo de bronce a que nos sujetó la violencia y la perfidia. Gallifa tuvo parte en ellas: lo sospechó el enemigo, y sin respetar el carácter, le encerró en una torre como reo de conspiración. Libre su espíritu entre cadenas, sereno en un lugar de horror, conservó aquella tranquilidad que caracteriza

a la inocencia. El enemigo quedó abochornado de su constancia: rabioso, maquinó acabar con ella en un cadalso, pero se engañó, a su pesar. Gallifa oyó sin sobresalto la intimación de su muerte: preparóse, sin perder un instante la serenidad de espíritu. Edificó y animó a sus cuatro compañeros con quienes salió risueño para el lugar del suplicio.

Aquí, Rmo. P., era menester un corazón de piedra por no conmoverse. Sus verdugos temblaron, y aquéllos, para quienes no se hicieron las entrañas de conmiseración, se enternecieron y lloraron al ver subir a Gallifa al cadalso con aquel valor e intrepidez que no abandona a las almas justas, decididas a sacrificarse por la religión y salud de sus hermanos. Tal es la heroicidad que presenta el acendrado patriotismo y espíritu de nuestro Hermano, *el R. P. Dn. Juan Gallifa,* sacrificado por el gobierno intruso, a 3 de junio del año 1809, hecho digna víctima de la patria en opresión. El cuaderno que trae la relación de la traslación pomposa de sus restos, y las oraciones fúnebres dichas en sus solemnes exequias, y que remitiré a V. Rma. a la primera proposición, le informarán por extenso de todo lo ocurrido.

De aquí la rabia del enemigo contra esta Casa: su odio era irreconciliable, y si no desahogó su venganza entregándola a las llamas, no dejó de vejarla y oprimirla. El cuarto del P. Gallifa, sellado desde el día de su prisión, experimentó los efectos de la rapacidad. Como se hallaba de Procurador y Collector, tenía cobradas algunas pensiones afectas a fundaciones de misas y aniversarios, parte celebrados, parte por celebrar. Todo lo robó un enemigo, que se cebaba con el oro. Ostigados los dos únicos Padres que quedaron después del aciago 3 de junio arriba expresado, no había quien aguantara el insolente descaro de aquél, presentándose a todas horas con el siniestro fin de intimidar. Por último se vio esta Casa abandonada a la discreción del enemigo.

V. Rma. puede inferir de aquí la pérdida que se siguió a este indispensable abandono; a más de que la continua mensual contribución, sin contar las extraordinarias, había dejado casi exhaustos los recursos con que nos sostuvimos por espacio de tres años: Alhajas, dinero, plata labrada dedicada al culto, todo fue necesario para satisfacer unos pagos que no admitían dilación ni morosidad. Por fin, plugo a la Divinia Providencia que cayera de su imperio el opresor, y que restituida la tranquilidad tan deseada, volviera cada uno a su lugar. No descuidamos los individuos de esta Casa de reunirnos a la brevedad posible, en términos que, a muy pocos días de verse libre la ciudad, tuvimos la dulce satisfacción de restablecer la regular observancia, sino en todo, a lo menos en lo sustancial. Así seguimos, hasta que, juntos todos, en número de nueve, y habiendo fallecido el R. P. Prepósito, que era Don Francisco Corominas, en Manresa, el día 11 de abril de 1811, pasamos a nueva elección, que recayó en mí, aunque sin mérito alguno.

Tal es el actual estado de esta Casa, cuyas críticas circunstancias y pérdidas referidas la han puesto en la casi imposibilidad de cumplir

con las obligaciones contraídas en estos pasados años de consternación. La sabia penetración de V. Rma. no necesita de frases estudiadas para convencerse: le basta esta tosca pintura para deducir lo difícil o imposible que nos será el poder celebrar las misas a que estamos obligados en sufragio de esos difuntos de Italia e Indias Orientales, cuya larga lista estamos aguardando, según V. Rma. me tiene prevenido. En situación como ésta, no nos queda otro recurso que acudir a Vuestra Rma. a fin de obtener la gracia de quedar absueltos de la celebración de dichas misas: gracia que me persuado no nos negará su paternal corazón, atendido lo expuesto, en la inteligencia que, para los que vayan muriendo de hoy en adelante, satisfaremos conforme lo acordado.

Desde que esta Casa tuvo la santa complacencia de verse restablecida, no ha perdido de vista que un Noviciado arreglado es la base sobre que estriba el edicio del bien y aumento espiritual de nuestra sagrada Congregación. Por esto ha pensado ponerle en orden, y luego que se le proporcionen individuos que sean de su satisfacción, en quienes prevea unos hijos que serán el honor de nuestro Instituto, no dejará de admitirlos, nombrándoles un Padre Maestro que sea de confianza, revestido de aquella madurez y prudencia que exige un tan delicado cargo.

También ha tenido presente cuanto requieren nuestras sagradas Constituciones siempre que se trató de admitir al Vocalato a alguno de los Padres; y como todos los requisitos prescritos se hallaban en los RR. PP. Dn. Pedro Genís, Dn. Francisco Javier Arola, Dn. Agustín Jaumeandreu y Dn. Juan Saurí, hubiera faltado a su deber si en Capítulo pleno no los hubiese condecorado con esta dignidad. Bajo este supuesto, se complace con la lisonjera previsión de que tales nombramientos merecerán la aprobación de V. Rma.

Interín, puede V. Rma. contar con todo el afecto y sumisión que le profesa esta Casa, en la inteligencia que aquél será para ella el día más grato que tendrá el honor de emplearle en su servicio. Dios guarde a V. Rma. m. a. Barcelona, 18 octubre de 1816.

Dn. Antonio Godayol, C. R., Prepósito.

Rmo. P. Dn. Nicolás Nervi, Vicario General de los PP. Teatinos [4].

[4] Las precarias condiciones de los varios estados de Italia, durante la ocupación de aquella península por las tropas napoleónicas, habían obstaculizado la normal celebración de los capítulos generales de la Orden de San Cayetano. En su defecto, los altos cargos del Instituto proveíanse *de anno in annum* por decreto de la Santa Sede. Pío VII, de retorno a Roma (24 mayo 1814), confiaba la dirección de la Orden, por rescripto de 7 de octubre de 1814, con título de *Vicario General,* al P. D. Nicolás Nervi, quien gobernó la Congregación hasta 1817, en que fue elegido *per schedulas* Prepósito General de la Orden el P. D. Miguel Spinelli, nombrado el siguiente año, 1818, arzobispo de Sorrento.

VI

El P. Juan Gallifa y Arqués nació en *Sant Boi de Lluçanès*, provincia de Barcelona, diócesis de Vich, el 22 de febrero de 1775. Su partida de bautismo, que recibió el día siguiente, me ha sido remitida desde Vich por Mn. Antonio Pladevall, a través de Mosén Ildefonso Bellpuig Vila, actual cura párroco de Sant Boi de Lluçanès, a los cuales me place significar mi gratitud muy sincera.

Gallifa et Arqués

Die vigesima tertia mensis Februarii anno a Nativitate Domini millesimo septingentesimo septuagesimo quinto in fontibus baptismalibus parrochialis ecclesiae Sti. Baudilii de Llusanès, diocesis Vicencis, juxta ritum S. M. E. per Rdum. Michaelem Ferrés, presbiterum et vicarium dictae parrochialis ecclesiae fuit baptizatus Joannes, Antonius, Benedictus, pridie natus, filius legitimus et naturalis Michaelis Gallifa, lanae paratoris, et Mariae Gallifa et Arqués conjugum hujus parrochiae. Fuerunt patrini Joannes Gallifa, et Paula Arqués et Riera uxor Eudaldi Arqués, lanae paratoris, omnes hujus parrochiae [5].

[5] *Llibre de Baptismes de 1767 a 1786*, fol. 142. Mn. Antonio Pladevall anota al pie de la copia: «Quan ja havia acabat de copiar la present nota, he trobat un paper solt dintre el llibre esmentat que diu: "Esta copia de la partida del P. Juan Gallifa Arqués que falleció en Barcelona en el año 1809 mártir, y en este año 1909 se commemora el primer Centenario de los mártires confesores de Cristo y de la patria ... "».

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

POR JOSÉ VIVES

SULPICE SEVÈRE, *Vie de Saint Martin*. Tome III: *Commentaire* (fin) *et Index*, par JACQUES FONTAINE. Paris, Les Editions du Cerf, 1968, pp. 895-1.416 (= Sources chrétiennes, 135).

Prosigue con las mismas características señaladas en nuestra anterior recensión de los dos primeros volúmenes (vol. XL, pp. 190-191 de esta revista) el amplísimo comentario de la última parte de la *Vie*, cc. 20a 24, y de las tres cartas dirigidas por Sulpicio Severo a Eusebio, al diácono Aurelio y a Basula, cartas que versan sobre la muerte y funerales del santo taumaturgo, ya que la *Vie* fue escrita en vida aún del santo de Tours. Comentario más extenso, si cabe, que los anteriores y que se extiende a gran variedad de temas, como el de los sueños premonitores, para penetrar en lo más íntimo de los pensamientos y sentimientos de Sulpicio Severo.

Concluye la obra con el *Index*, que comprende cinco índices: 1. *Auteurs anciens cités;* 2. *Noms de personne;* 3. *Noms de lieu;* 4. *Mots latins,* y 5. *Index methodique* o de materias. Se añade un mapa plegable: *Carte des «Lieux Martiniens»*, de no poca utilidad.

ANTÓNIO MONTES MOREIRA, O. F. M., *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*. Louvain, Bibliothèque de l'Université-Lisboa, Editorial franciscana (Largo Luz 11), 1969, xx-350 págs. (= Université catholique de Louvain, Travaux de Doctorat en Théologie, nouv. série, I).

Potamius, el primer obispo de Lisboa, ha sido uno de los Padres hispánicos que ha promovido mayores discusiones, ya que por una parte si por sus escritos conocidos se manifestaba buen defensor de la doctrina de Nicea, por otra se dice o mejor se sabe que fue uno de los firmantes de la fórmula de Sirmio del año 357. Gran número de patrólogos modernos y contemporáneos han tratado de explicar esta anomalía, unos para defenderle como ortodoxo que pudo tener alguna debilidad, como la tuvo Osio, otros para achacarle su apostasía, hasta considerarle como el autor de aquella fórmula de Sirmio.

El autor de esta tesis doctoral, aunque paisano suyo, no se ha dejado llevar por sentimientos de partidismo patriótico y se muestra muy ponderado en sus juicios. Ha examinado a la lupa toda la copiosa literatura sobre el discutido obispo; desde la acusadora de los atribiliarios autores del *Liber Precum,* contemporáneos suyos, hasta la más reciente del P. Vega, de Domínguez del Val, etc., y entre tantos y confusos pareceres ha sentado en la primera parte del libro que no puede caber duda de que Potamio fue obispo ortodoxo antes del año 357, pero que se manifestó ariano en Sirmio y no se puede demostrar con seguridad que posteriormente ya en 359 se retractara y muriera reconciliado con la Iglesia, contra lo que taxativamente afirma el *Liber Precum.*

En la segunda parte, quizá la más nueva, hace un estudio muy completo de los escritos del obispo lisboeta, de los manuscritos y ediciones y puede deshacer no pocas de las confusiones de autores modernos sobre algunas de aquellos escritos al basarse en referencias imprecisas o contradictorias.

Es lástima que no se haya conservado nada de lo que él escribiera en sentido ariano, como consta hizo, y que las referencias al tiempo de composición de los ortodoxos sean tan oscuras, ya que si pudiera mostrarse que alguno de éstos fue compuesto después del año 357, sería cierta su retractación.

MICHEL SPANNEUT, *Tertullien et les premiers moralistes africains.* Gembloux, Editions Duculot, S. A. — Paris, Lethielleux éditeur, 1969, 220 págs. (= Recherches et Synthèses, Section de Morale).

PAUL CHRISTOPHE, *Cassien et Césaire predicateurs de la morale monastique.* Íd., íd., íd., 1969, XII-84 págs.

Con el título de la colección «Recherches et Syntèses» se indica bien el carácter y contenido de estos dos fascículos: Breves estudios de estricta investigación de un tema, de historia de la moral en esta sección.

En el primero se examina la doctrina moral de cuatro autores de la época romana (siglos II-IV), todos del norte de África, porque es aquí donde aparece el primer grupo de escritores en lengua latina de gran importancia que puede compararse con el oriental de Orígenes y Clemente. El autor más antiguo, Tertuliano, quien sin haber intentado aun componer un tratado de moral cristiana, toca no pocos puntos disciplinares, particularmente sobre las virtudes que debían ser norma de vida para los primeros cristianos. Pero es sabido que frecuentemente peca por un rigorismo exagerado, que le llevó a desviaciones incompatibles con la doctrina católica.

Como apéndice al capítulo sobre Tertuliano, dedica el autor unos párrafos a Minucius Félix.

El segundo y muy importante capítulo va dedicado a san Cipriano,

el gran obispo, en cuyos escritos vibra siempre la solicitud pastoral. Notable su defensa del martirio y de la virginidad.

Después de unas pocas páginas referentes a Arnobio en el cap. III, se extiende considerablemente en el IV sobre Lactancio, quizás el primer moralista católico que escribe un estudio sistemático de la moral como nunca había intentado ninguno de sus predecesores, principalmente en sus *Divinae Institutiones* y en el *Epitome* o resumen de aquéllas.

El segundo fascículo de la misma colección dedicado al mismo tema en dos autores de la época siguiente: Casiano, que nace en el 360, y muere hacia el 435, y Cesario de Arles, años 470-542 aproximadamente. Ambos desarrollan sus actividades en la región de Marsella, aunque el primero había nacido, al parecer, en Rumanía y tuvo unos años de vida errante en Palestina, Egipto, Bizancio y Roma, en donde conoce y ejercita el monacato de Oriente, cuyas doctrinas y modo de vivir pasa y propaga en Occidente. Son famosas sus *Instutiones* o *De institutis coenobiorum* que señalan una regla de vivir cenobítica que él cree debiera ser la normal de todo cristiano seguidor del Evangelio. Tanto él como Cesario, en parte su continuador, trazaron un magnífico ideal de la perfección monástica.

En los dos fascículos se sigue el mismo método analítico de desmenuzar las ideas y los pensamientos de los escritores estudiados con las citas precisas numerosísimas y aplicarlas a las doctrinas que creen los autores modernos descubrir en las obras analizadas. En ambos se da una Conclusión general panorámica de todo lo expuesto.

JOSÉ JANINI-JOSÉ SERRANO, *Manuscritos litúrgicos de la Biblioteca Nacional,* en colaboración con A. M. MUNDÓ. Madrid, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, 1969, XXVII-332 págs., 24 láms., 1 en color.

El incansable escudriñador de las bibliotecas y archivos eclesiásticos, Dr. Janini, que aspira a redactar un *Iter hispanicum* para los manuscritos litúrgicos, ha publicado ya numerosos artículos sobre los de pequeñas colecciones o manuscritos singulares en revistas especializadas. Ésta es la primera colección que se presenta en forma de libro, la de códices de textos litúrgicos existentes en la Biblioteca Nacional. Gran conocedor principalmente de la literatura litúrgica, se ha buscado un colaborador ya muy experto en la descripción externa de los manuscritos, el Sr. Serrano, y otro especialista paleógrafo, el Sr. Mundó, que le ha ayudado especialmente en la descripción de los más antiguos, particularmente los en letra visigótica.

Se describen 239 manuscritos por el orden numérico de las series de signaturas de la Biblioteca, es decir, primero de la serie general señalada sólo con la numeración arábiga y después series de reserva,

de vitrinas y, en último lugar, de música (n.º 22 a 239 de este repertorio), si bien en varios de los códices del primer grupo se señala, como se comprende, la presencia de neumas musicales.

Aparte la descripción externa, muy breve pero precisa, interesan las copiosas notas sobre procedencia e historia de cada códice y, lo que es capital, la identificación pormenorizada de cada pieza, es decir, la referencia a las distintas clases de libros del culto y a sus ediciones y estudios.

Cinco índices facilitan la consulta del material examinado: 1. de autores y materias; 2. Miniaturas (el más copioso); 3. Copistas, iluminadores y encuadernadores; 4. Destinatarios, poseedores y procedencias, y 5. Cronológico.

FRAY HÉCTOR PINTO, *Imagen de la vida cristiana*. Introducción, edición y notas de EDWARD GLASER. Barcelona, Juan Flors, editor, 1967, 513 págs. (= Espirituales españoles, serie B; lecturas 1).

Esta obra, traducción castellana del original portugués escrita hacia el 1562 por el jerónimo fray Héctor, quien pasó mucho tiempo en España durante el reinado de Felipe II, que tuvo que luchar para conservar el dominio sobre Portugal contra los nacionalistas que, como el inquieto jerónimo, querían su independencia. Esto le valió la cárcel o el confinamiento en el monasterio de Sisla, cerca de Toledo.

La traducción española de esta obra tuvo más ediciones que la original portuguesa, la que por otra parte fue también vertida al latín, al francés y al italiano.

Se presenta en seis animados diálogos que tratan: De la verdadera Filosofía, de la Religión, de la Justicia, de la Tribulación, de la Vida solitaria y de la Memoria de la muerte. El editor Sr. Glaser, de la Universidad de Michigan, la ha adornado con una muy amplia y erudita Introducción (167 págs.), con un índice onomástico de dicha introducción y valiosas notas.

JOAN DE CASTELLNOU, *Obres en prosa. I. Compendi de la coneixensa dels vicis en els dictats del Gai Saber. II. Glosari al «Doctrinal» de Cornet*. Introducció, edició crítica i índex per JOSEP M. CASAS HOMS. Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajoana, 1969, 212 págs., láms.

Casas Homs se ha especializado en la edición de textos lingüísticos y particularmente gramaticales, escondidos en las bibliotecas o archivos barceloneses, tanto de época antigua en lengua latina como de los medievales y modernos en catalán.

La obra de mayor aliento fue la edición del *«Torcimany» de Lluís de Averçó* (en 1956). En la presente se recogen dos obras de lectura difícil, de Joan de Castellnou. La primera, según el título, trata de

los vicios en el dictado en los textos poéticos del Gay Saber, y la segunda contiene unas glosas a algunos de los vocablos de los 543 versos del *Doctrinal* de Ramón de Cornet.

Valiosa la introducción sobre la Poesía trobadoresca y sobre los dos personajes y sus escritos con noticia de los manuscritos que los contienen. De la primera obra, el *Compendi*, se aprovechan tres manuscritos, que dan lugar al aparato crítico muy copioso. De la segunda sólo hay un códice y por lo mismo el aparato crítico se reduce a la observación de grafías dudosas o raras. Aparato crítico enriquecido con numerosas referencias a las posibles fuentes. El volumen termina con un *Índex de noms i coses.*

GABRIEL LLOMPART, *Gaetano da Thiene (1480-1547). Estudios sobre un reformador religioso.* Roma, «Regnum Dei» Collectanae Theatina, 1969, 244 págs., 8 láms.

En esta misma revista (vol. 30, pp. 387-91) dábamos a conocer una excelente biografía de san Cayetano, debida al P. Veny, escrita para el gran público, y por ello con cierta tendencia apologética. La presente del P. Llompart va destinada particularmente a historiadores y redactada con riguroso método histórico de exhaustiva documentación. Ya en el título se indica que se quiere estudiar principalmente un aspecto del personaje, el de reformador religioso. Y con razón, ya que Cayetano inició el movimiento de Congregaciones religiosas posterior a los mendicantes de reforma ya antes del Concilio de Trento que culminó con la fundación de la Compañía de Jesús. Es sabido que los jesuitas en los primeros tiempos fueron llamados teatinos como los hijos del fundador Cayetano.

Es relativamente escasa la documentación directa sobre la vida de san Cayetano, la más conocida y aprovechado por los biógrafos. El autor por esto ha recogido no poca documentación menor que en parte se reproduce en los apéndices, y ha sabido sacar de ella todo el jugo posible para completar y a veces reformar lo establecido por aquéllos.

Interesantes las aportaciones sobre la juventud de Cayetano, sobre su familia, madre y hermanos. Aún más, la relativa al cómo y cuándo empieza la literatura sobre su santidad en el estudio: *Cayetano de Thiene de la historia al santoral,* y el otro especial sobre la iconografía del santo, uno de los temas favoritos de toda la vasta labor científica del P. Llompart.

FRANCISCO TORT MITJANS, *Biografía histórica, fr. Francisco Armanyá Font, O. S. A., obispo de Lugo, arzobispo de Tarragona (1718-1803).* Villanueva y Geltrú, 1967, 568 págs., 2 láms.

Como el Excmo. Armanyá, destacada figura del episcopologio español del siglo XVIII, no tenía aún una biografía aceptable, un paisano

suyo, el joven doctor Tort Mitjans se propuso dedicarle su tesis doctoral en la Universidad de Comillas bajo la dirección del experto historiador y maestro. P. Quentín Aldea. Según se anuncia en el título, se pretende redactar una biografía histórica, no un ensayo literario, es decir, una narración tejida exclusivamente a base de documentación de primera mano, recogida en los principales archivos y bibliotecas que podían ofrecerla: de Lugo y Tarragona, cuyas sedes ocupó, y de los más generales de Barcelona, Simancas, Archivo Nacional, así como los de su pueblo natal Villanueva y Geltrú y alguno de la Orden agustiniana, como el de Calella.

El resultado ha sido una monografía muy apreciable. Armanyá tuvo que actuar en época de agitación cultural y política con la Ilustración y la Revolución francesa, que tanto influyó en la ideología española de fines del ochocientos. En defensa de la doctrina tradicional escribió gran número de pastorales y pronunció notabilísimos sermones y discursos que se publicaron en vida suya, todos en pulido castellano, así como un catecismo en catalán que vio la luz después de su muerte (1817) y un *Cursus theologicus* en latín que ha quedado inédito, como otras obras suyas de menos categoría.

SANTA JOAQUINA DE VEDRUNA, *Epistolario. Edición crítica preparada por* MELCHOR DE POBLADURA y ANA MARÍA ALONSO FERNÁNDEZ. Vitoria, Editorial Vedruna, 1969, 550 págs., 1 lám.

En ésta nuestra revista había publicado ya el Sr. Piquer y Jover el epistolario familiar de la santa, compuesto por 83 cartas en catalán y una en castellano, dirigidas en grandísima parte a sus hijos antes y después de la fundación, y recogidas todas ahora en este epistolario completo que comprende 208 cartas, de las cuales 173 escritas por la santa y las restantes dirigidas a ella. Para su mayor difusión se da la traducción castellana de todas las escritas en catalán junto al texto original.

Particularmente meritoria la labor de los editores es la de las notas introductorias y comentarios históricos y lingüísticos que explican los motivos ocasionales de las cartas y la identificación, con breves noticias biográficas, de casi todas las personas, las de los destinatarios o simplemente aludidas en el texto, así como la de los acontecimientos que pueden aclarar los conceptos vertidos. Completan esta información y facilitan grandemente la consulta un diograma de la correspondencia (caligrafía, lengua, fecha, destinatario, conservación y edición de cada pieza) y el índice onomástico en que se recogen no sólo los nombres de personas terrenas o celestiales citadas nominalmente o por sus cargos oficiales, sino también los de lugares y aun de algunos conceptos de interés especial como: amor de Dios, caridad apostólica, oración, etc.

JULIO GORRICHO MORENO, *Los Sucesos de la Granja y el cuerpo diplomático.* Roma, Iglesia nacional española, 1967, 204 págs. (= Publicaciones del Instituto español de Historia eclesiástica, Monografías, 1).

Sobre los motivos y agentes del complicado desarrollo de los sucesos de los últimos años del reinado de Fernando VII, enfermo y moribundo en el palacio de la Granja, acerca la forma de dejar expedita la sucesión al trono en caso de fallecimiento, han sido varias e interminables las discusiones. La detallada exposición del Sr. Gorricho echa no poca luz sobre aquel desarrollo. Ante la indecisión del monarca, que ciertamente deseaba ante todo el bienestar de la nación, lo mismo que su ministro Calomarde, fueron los diplomáticos extranjeros y particularmente el austríaco conde Brunetti y el napolitano Antonini los que le llevaron al convencimiento de que sólo revocando la disposición de las Cortes, que había abolido la ley sálica, evitaría la guerra civil que amenazaba arruinar el país, y así firmó un decreto restableciéndola, si bien con la condición de que esta tremenda decisión quedara secreta mientras él siguiera con vida, secreto que naturalmente ni se podía ni se pudo guardar.

La restauración o no restauración de la ley sálica representaba por una parte la sucesión al trono del hermano Carlos o de la hija Isabel, cuestión familiar, pero por otra, y principalmente, la continuación de un régimen absolutista o de un nuevo régimen liberal de variadas tendencias. De ahí las intrigas y forcejeos de políticos y diplomáticos, que quisieron aprovecharse de las circunstancias para satisfacer sus apetencias partidistas.

El autor ha logrado desenmarañar en buena parte las túrbidas actuaciones de unos y otros.

SUSO MAYER, OSB, *Beuroner Bibliographie. Schriftsteller und Kunstler während der ersten hundert Jahre des Benediktiner Kloster Beuron 1863-1963.* Beuron-Hohenzollern, 1963, 196 págs.

Digna manera de celebrar el primer centenario de la fundación de la abadía de Beuron ha sido la de dedicar un fascículo a la actuación cultural de sus monjes a lo largo de su existencia, particularmente a la labor de sus escritores y de sus cultivadores del arte, que, como es sabido, crearon un estilo.

Por esto dividido el texto en dos partes. En la primera, la más extensa (págs. 11-154), se da la bibliografía muy pormenorizada de ochenta y siete escritores. En la segunda (págs. 155-94) se presenta la labor de veintiséis cultivadores de las bellas artes: maestros de la escuela de Beuron, escultores, pintores, joyeros, poetas y músicos.

Entre los escritores hay no pocas figuras de relieve internacional, como la tan conocida del P. Dold, y entre los artistas, la del fundador de la escuela de Beuron, Desiderio Lenz.

PUBLICACIONES RECIBIDAS

Biblioteca Vaticana, *De doctrina Concilii Vaticani Primi*. Librería Editrice Vaticana, 1969, 584 págs.

Istituto Giovanni XXIII, *Bibliotheca Sanctorum*. Vol. XII: *Stefano-Zuraire*. Roma, 1969, 1.512 cols., 4.º mayor.

Francisco Aguilar Piñal, *La Universidad de Sevilla en el siglo XVIII*. Estudio sobre la primera reforma universitaria moderna. Sevilla. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1969, 562 págs.

Josep M. Colomer, *Mataró al mil cinc-cents*. Mataró, Ed. de la Caixa d'Estalvis Laietana, 1969, 220 págs., 13 láms.

James A. Corbett, *Praepositini Cremonensis Tractatus de Officiis*. Notre Dame-London, University of Notre Dame Press, 1969 xxx-300 págs. (Publications in Medieval Studies, XXXI).

Cromace d'Aquilée, *Sermons*. I: *Sermons 1-17A*. Introd., texte critique, notes par J. Lemarié. Trad. par H. Tardif, París, Les Editions du Cerf, 1969, 284 págs. (Sources chrétiennes, n. 154).

M.-C. Deckers, *Le vocabulaire de Teilhard de Chardin. Les éléments grecs*. Gembloux. Editions J. Duculot, S. A., 1968, 212 págs.

Josep Declós Mullera, *Bernadeta petita pirenenca*. Barcelona, Editorial Balmes, 1969, 80 págs., 8 láms.

Manuel C. Díaz y Díaz, *Liturgia y Latín*. Discurso. Santiago de Compostela, Universidad, 1969-1970, 74 págs.

P. Anciaux, J. Ghoos, F. D'Hoogh, *Le dinamisme de la Morale chrétienne*. Gembloux, Editions J. Duculot, S. A., 1968, 198 págs.

Francisco Miquel Rosell, *Inventario general de Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona*. Madrid, Direcciones generales de Enseñanza Universitaria, 1969, 552 págs.

Piet Penning de Vries, S. J., *Discernimiento. Dinámica existencial de la doctrina y del espíritu de san Ignacio de Loyola*. Bilbao, Mensajero, 1967, 224 págs.

Ángel Custodio Vega, S. O. A.,*De Patrología española. San Ildefonso de Toledo*. Madrid, 1969, separata de Bol. R. Ac. Hist., t. CLXV, pp. 35-107.

ÍNDICE GENERAL
del vol. XLI, año 1968

BIBLIOGRAFÍA

(Acabado de imprimir en febrero de 1970)

PUBLICACIONES DE BALMESIANA

BIBLIOTECA BALMES

Episcopologio de la Sede Barcinonense, por el M. I. Dr. Sebastián Puig y Puig, 1929, 550 págs., 150 ptas.

Francisco Gustá, apologista y crítico, por el R. P. Miguel Batllori, S. I., 1942, 168 págs., 30 ptas.

Balmes, la seva vida, el seu temps, les seves obres, por el P. I. Casanovas, S. I., 3 vols., 1932, 300 ptas.

Memorias de la ciudad de Solsona y su iglesia, por Domingo Costa Bafarull, pbro., 1959, 820 págs. en dos tomos, 325 ptas.

Josep Finestres, Estudis biogràfics, por el P. Ignasi Casanovas, S. I., 1923 XIX-564 págs., 100 ptas.

Josep Finestres. Epistolari, por el P. Ignasi Casanovas, vol. I, 1953, 624 págs.; vol. II, 1953, 680 págs. 300 ptas. el vol.

Josep Finestres. Epistolari. Suplement. Addicions a la correspondència amb I. de Dou, G. Mayans, G. Meerman, P. Serra Postius, etc., por el P. Miquel Batllori, 1969, 404 págs., 500 ptas.

Escuela histórica Avellanense, por Eduardo Corredera, F. M. S., 1962, 108 págs., 60 ptas.

Documenta selecta mutuas civitatis Arago-Catalauniae et Ecclesiae relationes illustrantia, por Mons. Johannes Vincke, 1936, 644 págs., 150 ptas.

Cartas cristianas griegas del siglo V, por el P. José O' Callaghan, S. I., 1963, 250 págs., 280 ptas.

Oracional visigótico, edición crítica, por el R. Dr. José Vives, 1946, LVI-436 págs., 120 ptas.; en tela 180 ptas.

Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda. 2.ª edición, con un *Suplemento* de 70 nuevas inscripciones, 1969, 332 págs. y 20 láminas, 300 ptas.